GOVERNMENT OF INDIA
DEPARTMENT OF ARCHAEOLOGY
CENTRAL ARCHAEOLOGICAL LIBRARY

CALL No. 901.05/Dja
31967

D.G A. 79.

DJÅWÅ

TIJDSCHRIFT VAN HET JAVA-INSTITUUT

ONDER REDACTIE VAN

Prof. Dr. R. ARIA HOESEIN DJAJADININGRAT, Dr. G. W. J. DREWES,

J. KATS, S. KOPERBERG EN M. SOERIADIRADJA



31967

ZEVENDE JAARGANG 1927

901.05
Dja

A435

(101)

SECRETARIAAT VAN HET JAVA-INSTITUUT
SOLO (KADIPOLO)

INHOUDSOPGAVE VAN DJÅWÅ

JAARGANG VII, 1927

CENTRAL ARCHAEOLOGICAL LIBRARY, NEW DELHI.
Acc. No. 31967
Date 12.7.57
Call No. 901.05/Dja

LIJST DER PLATEN

DJÅWÅ

TIJDSCHRIFT VAN HET JAVA-INSTITUUT

ONDER REDACTIE VAN:
Professor Dr. RADEN ARIO HOESEIN DJAJADININGRAT,
Dr. G. W. J. DREWES, J. KATS, S. KOPERBERG
en M. SOERIADIRADJA

Aflevering 1 — 7e Jaargang

INHOUD:

LIJST DER PLATEN.

OVER GEMEENSCHAPSKUNST EN VOLKSONTWIKKELING IN NEDERLANDSCH-INDIË*)

door

J. W. TEILLERS

With immense gratitude to the West for what she has taught us, we must still regard Asia as the true source of our inspirations.

Kakuzo Okakura, The Awakening of Japan.

Het verzoek van het bestuur van het Java-Instituut om voor zijn aanstaand congres een preadvies te schrijven over kunstnijverheids-onderwijs en wat daarmede verband houdt, riep bij mij allerlei herinneringen wakker aan de dagen der vergadering van den Bond van Nederlandsch-Indische Kunstkringen, te Jogjakarta in Augustus 1919. Herinneringen aan verwachtingen, toen opgewekt door een verblijdende belangstelling van vele zijden. Werden die verwachtingen daarna ook onderdrukt door den terugslag, die volgde op de overmatige inspanning van de wereld op elk gebied, tijdens den oorlog, de overtuiging van de redelijkheid, het nut en de noodzakelijkheid van hetgeen in die vergadering zoo eenstemmig werd aanvaard, werd er niet door geschokt. Vandaar dat ik op het verzoek om mede te werken thans, nu naar men hoopt voor Indië een periode van stilstand wordt afgesloten, de zaak opnieuw aan de orde te stellen, een toestemmend antwoord zond.

Intusschen werd het antwoord op de dringend gestelde vraag misschien wel wat te gemakkelijk gegeven, daar het nauwelijks rekening hield met mogelijke beletselen, die de uitvoering van die belofte konden verhinderen. Door andere bezigheden, die ervan weerhielden de zaak die uitvoerig toegelichte behandeling te geven, die ik mij aanvankelijk voorstelde, moet ik ter aanvulling verwijzen naar mijne in 1919 gedrukte inleiding van het onderwerp en naar hetgeen er toen ook door anderen over is gezegd. En dit kan in zooverre goed, daar ik het toen gezegde in hoofdzaak nog kan onder schrijven. Het hier volgende zal dus door zijn behandeling geen gedocumenteerd praeadvies zijn, het zal zich bepalen tot wat een belangstellende over het vraagstuk denkt.

Bij het overwegen van de aangelegenheid dringt zich allereerst de vraag op, wat toch wel de oorzaak kan zijn, dat een zoo gewichtig cultuurbelang als de vormgeving van de dingen van gebruik en van sier, de vormspraak der gemeenschap dus, zoo nagenoeg alle daadwerkelijke belangstelling van de Indische Regeering heeft moeten ontberen. Ontberen althans voor zoover het levende kunstvormen en hun behoud betreft, want de aandacht van de wetenschap, de ethnografie, richt zich haast altijd tot hetgeen dood, en niet bij voorkeur tot hetgeen schoon is.

Dat men in Indië gewend is voor allerlei belang in de eerste plaats naar de regeering te zien kan vooral worden verklaard uit de centralisatie van bestuur, waardoor zij in veel sterker mate dan in Europa, waar de maatschappij met tal van organen aan de bestuurstaak medewerkt, van onmiddellijken invloed is op het maatschappelijk bestel. Vergelijking met Holland

*) Het ondervolgende is een voor het jongste Congres van het Java-Instituut te Soerabaja opgesteld praeadvies. Het onderwerp kwam echter door wijziging van het congresprogram niet aan de orde. Derhalve wordt thans de bijdrage van den heer Teillers hier gepubliceerd.

Redactie

toont trouwens ook in ander opzicht een steeds grooter wordend verschil.

Komen zij die de regeerende kringen vormen in Nederland en in Indië uit dezelfde inrichtingen voor onderwijs, op het gebied der kunst gaan zij in de praktijk in zooverre uiteen, dat deze in het moederland, misschien wel huns ondanks, tot op zekere hoogte door de kunsttendenzen in de maatschappij worden beïnvloed, terwijl zij in Indië nog nagenoeg zijn blijven staan op het standpunt, dat voor ongeveer een halve eeuw in Nederland algemeen was: Kunst is geen regeeringszaak!

Het is de leus van den tijd die in Nederland samenviel met het liberalisme, met de idee van de persoonlijke vrijheid, met den cultus van het individualisme. Men behoeft daarom in het liberalisme geen aan de kunst vijandige kracht te zien, daar men het verloop allicht afdoende kan verklaren uit de historische ontwikkeling.

De gilden, vaak genoemd als de oorzaak van den bloei van het handwerk, waren de organisatie van de in hun tijden bloeiende handwerkelijke voortbrenging, welke door hare regelen voor meesters en gezellen een zeker peil van vakbekwaamheid waarborgde. Zij hield de goede traditie van vorm en bouw en het gevoel van eigenwaarde van hare leden in stand. Haar verdwijnen luidde het uiteenvallen in van het een en het ander. Niet dadelijk echter verviel het handwerk, de overlevering hield nog stand toen de organisatie was verdwenen, doch met elke generatie, waarin de traditie uit den gildentijd nog middellijk nawerkte, stierf zij meer af. In Nederland duurde die goede nawerking nog een groot deel van de 19de eeuw, doch bij den aanvang van het laatste kwart dier eeuw was de toestand bedroevend geworden.

In dien tijd houdt nagenoeg alle contact tusschen kunst en maatschappij op. Men geloofde niet meer aan de mogelijkheid van bestaan eener gemeenschapskunst en vond grond voor dit gemis in de opkomende machinale voortbrenging, die de wereld ging overstroomen met producten, welker ongekend lage prijzen nog te hoog waren voor hun prullige ondeugdelijkheid, en welker leelijkheid alles overtrof.

De toestand van den arbeider werd desolaat, de waardigheid van het ambacht ging verloren, en uit dien nood kwam wel een nieuwe organisatie op, doch deze, die een zekere mate van materieele welstand voor den arbeider ging bevechten, zou zich om diens vakbekwaamheid nauwelijks bekommeren.

Toch bleef er iets over van een zekere, bijna onbewuste, vereering voor dat geheimzinnig iets, dat eens het leven der gemeenschap had vermooid. Men eerde de kunst als het afzonderlijke, onmaatschappelijke, de kunst van den eenling groeide uit, de cultus van de persoonlijke uiting won veld, bij de kunstenaars trok een op de spits gedreven individualisme zich terug op ,,ivoren torens''. In de wereld der kunst-belangstellenden ging men koersen naar een snobisme, dat de uitingen van vroegere kunst of de afzonderlijke producten eener vooral persoonlijke kunst onevenredig hoog zou doen betalen, de uit nieuwe structuur van maatschappij gekomen ophooping van rijkdom ging schatten spillen voor het aparte, niet zoozeer ter wille van de schoonheid als van het zeldzame.

De kunst diende niet meer de gemeenschap. Het begrip kunst werd een soort idool, buiten het leven, intensiever vereerd vaak, naar mate de persoon van den kunstenaar verder verwijderd, als in een mysterie gehuld was, en soms ook naar mate zij beter paste voor de oogmerken van een wel eens weinig scrupuleuzen handel. De kunst werd een luxe-ding buiten het leven van alledag.

De vormentaal der gemeenschap ging verloren, men beeldde tot in den treure conventioneele vormen uit vroeger tijden af en herhaalde ze tot in het oneindige

en zonder zin, tot zij werden als holle klinkklank. *)

De gemeenschap verloor alle belangstelling voor de kunst. In de kamerzitting van 1862 constateerde het lid 's Jacob: ,,De thermometerstand der kunst is laag, in de kringen der regeering is hij nagenoeg tot het vriespunt gedaald''; en toen er in 1870 een wettelijke regeling moest worden getroffen omtrent de Rijksacademie te Amsterdam, klaagde de Minister over de veelheid der meeningen in de Kamer, doch hij vergoelijkte de geringe harmonie op grond ,,dat onderwerpen kunst betreffende nog zoo zelden aan een bepaald onderzoek der Kamer zijn onderworpen''.

Toch gingen in Holland al spoedig stemmen op tegen de verwaarloozing van deze belangen. Victor de Stuers hield zijn hartstochtelijke pleidooien. Het was 1867 toen hij schreef: ,,Kunst behoorde hier te lande, als een onderdeel van het onderwijs, een voorwerp te zijn van aanhoudende zorg der regeering... ontwikkeling van de goede zeden en veredeling van het volk door krachtige, van staatswege ondersteunde beoefening der schoone kunsten, wordt in Nederland niet genoegzaam beproefd''; en in 1874 schreef hij: ,,Op geen enkel gebied misschien is in Nederland de neiging tot indommelen grooter dan op dat der schoone kunsten. De oorzaak dezer apathie? Zij moet worden gezocht in een algemeen gebrek aan belangstelling in alles wat kunst betreft en deze onverschilligheid is een gevolg van onkunde, een vrucht van onze eenzijdige ontwikkeling''.

Lijkt het niet of dit nu nog pas is geschreven, en voor Indië? Wel kan men van eenzijdige ontwikkeling niet bepaald spreken, doch De Stuers zal ook hebben bedoeld, dat ontwikkeling op alles georiënteerd was, behalve op kunst.

Hij was een krachtig man en een overtuigd strijder voor wat hij goed en schoon vond. Bereikte hij onmiddellijk niet meer, het kwam omdat hij nagenoeg alleen stond, zonder steun van de samenleving. Perspectieven der toekomst zag hij nog niet, zijn levenswerk moest daardoor wel terugzien naar vroeger eeuwen, en zijn voorkeur ging vooral naar ,,den laatsten universeelen stijl, waartoe Europa zich verheffen kon'', de Gothiek.

Hij heeft gegeven wat hij in dien tijd geven kon en dat deed hij ook als bouwheer van het Rijksmuseum. Dit, ons groote nationale monument, is het product van een periode van verval, zoo zeer dat men voor de uitvoering ervan niet eens de noodige bekwame handen kon vinden in eigen land. Zonder tegenspraak werden de muurschilderingen opgedragen aan een Oostenrijker, de gekleurde glazen aan een Engelschman, het beeldhouwwerk grootendeels aan Belgen. Voor den stijl van het geheel ging men te rade bij een beschaving die sedert honderden jaren dood was. En toch blijft het, in weerwil van alles, een werk van beteekenis, omdat De Stuers den bekwaamsten architect van zijn tijd heeft weten te kiezen. Zooals het daar staat blijft het toch een mijlpaal, een keerpunt, van waaruit men zich bewust ging worden wat het land behoorde te kunnen en niet kon.

Van Dr. Cuypers, den bouwmeester die nog geheel in het verleden leefde, zien we de nederlandsche kunst langzamerhand zich ontwikkelen, we zien den twijfel, het verzet, rondtasten, de overwinning ten slotte op de ten doode herhaalde historische stijlen, de bewustwording tot eigen vormgeving en thans zien wij de nederlandsche architectuur

---

*) Ter voorkoming van misverstand zij hier nog eens met nadruk gezegd, dat in het bovenstaande alleen wordt bedoeld te spreken van kunst als gemeenschapuiting, van gebruikskunst, zooals dat voor vergelijking met Indië past. De hollandsche schilderkunst van den besproken tijd wordt, als individualistische, niet-dienende kunst, buiten dit verband beschouwd.

zelfstandig in de wereld, haar voorgangers geëerd en eindelijk ook in eigen land erkend.

En met haar gaan de gebruikskunsten, de beeldhouwkunst, het monumentale venster, de wandschildering zich tot nieuw leven ontplooien. De kunsten voegen zich weer in het groote verband, in dienende orde, als in tijden van groote cultuur.

Over de waarde onzer nieuwe gebruikskunst, in hare verhouding tot de groote tijdperken der wereld, zal de historie richten, doch wat wij nu al kunnen vaststellen is een verhelderend begrip, een zelfbewust willen, een positief kunnen. Wij kunnen wijzen op daden als Berlage's beurs, op De Bazel's gebouw van de Nederlandsche Handel Maatschappij, op zeer verheugende resultaten in den woningbouw. Teekenen van een schoon opleven, waarvan de kostbare vergissingen van de opdrachtgevers tot den bouw van het Rotterdamsche Raadhuis, het Koloniaal Instituut e. d. de waarde des te overtuigender aantoonen.

Zoo is dan, wat een halve eeuw geleden desolaat verval scheen, ten slotte schoon ontplooid, tot een voor Europa in menig opzicht voorbeeldig geheel. Zooals wij de ontwikkeling nu al kunnen zien is zij belangrijk en nog vol belofte. De overwinning is verheugend en kwam nog betrekkelijk snel. Zoo snel, dat iemand als Prof. Derkinderen voor ruim twintig jaar haar nog nauwelijks zóó kon voorzien. Toen sprekende over het nut van kunstonderwijs aan de Rijksacademie schreef hij (Gids 1905): ,,Zeer zeker zullen groote cultuurwerkingen noodig zijn om de glorie der menschelijke vermogens weer in volle harmonische ontwikkeling te toonen... ook de oude kunst dankte daaraan zijn diepe levenskracht. Maar zij dankte die ook aan een vloeienden stroom van wijs onderricht, dat in tijden van verslapping en verdorring de menschen laafde''.

Dit wijze woord van den kortelings ontslapen kunstenaar mag der Indische Regeering wel manend worden voorgehouden. En het zou Haar wel ietwat benauwd moeten worden, wanneer iemand Haar zou vragen wat Zij doet voor het doen vloeien van dien stroom van wijs onderricht, dat de rijke overlevering, de oude volkskunst, laaft en in stand houdt, wat Zij doet om de in het volk levende talenten althans niet te laten verdorren.

Kan men zonder overdrijving zeggen, dat voor omstreeks een halve eeuw het geloof in de kunst, het gevoel van verantwoordelijkheid voor het cultuurbezit in Holland in de regeerende kringen allergeringst waren, toch altijd heeft de overheid nog de bestaande instellingen in stand gehouden. Wel ging, men zou haast zeggen in omgekeerd evenredigen zin tot dat in de kunst, het volle vertrouwen uit naar de veelzijdigheid van het hoogereburgerschool-onderwijs. Dit vertrouwen, dat bijna tot een leerstellig geloof werd, groeide echter toch niet zoo boven alles uit, dat men het kunstonderwijs geheel durfde laten vervallen.

Het zal weinig tegenspraak vinden als men het onderwijs op de vijfjarige burgerschool roemt als een uitmuntende vooropleiding voor gemakkelijk-leerende jonge menschen, wier verdere studie vooral gericht zal zijn op de mathematische vakken, op het exacte weten, ter voorbereiding voor algemeen leidende betrekkingen. Aan de nuttigheid ervan voor hen die niet verder studeeren, en die zich op een vak willen toeleggen, komt echter langzamerhand wel een zekere twijfel op.

Kan het zijn, dat in de bureaux, waar over deze vraagstukken wordt beslist, een zekere schuwheid bestaat voor artistiek-technische vraagstukken, omdat men er zelf geen inzicht in heeft en het onderwijs bij voorkeur stuurt in een richting waar men zichzelf het best thuis voelt?

Zou dat zoo zijn, dan zou men bijna Gustave le Bon aanhalen, die in zijn ,,Hier et demain'' ergens zegt: ,,Aucun amelioration possible de l'éducation (en France) si elle continue à être dirigée par

des universitaires ne connaissant le monde qu'à travers leurs livres''.

De voorkeur voor een bepaalde soort onderwijs, hoe goed ook, kan ten slotte toch bedenkelijk worden, als zij toegepast wordt waar het niet van pas is. Zoo schrijft in de ,,Groene'' Amsterdammer van 19 Juni 1926 iemand onder het hoofd ,,Gepromoveerde portiers''... ,,Schatten zijn door de overheid uitgegeven om tot in onmogelijke plaatsen middelbaar onderwijs voor 'n schuifje verkrijgbaar te stellen en dit is genoten door personen die er nooit lust, maar steeds last van zullen hebben. Het primitiefste werk wordt thans verricht door menschen met een vooropleiding voor hoogeschoolstudie. De twee-en-twintig-vakken-geleerdheid kan de gediplomeerden nog een soort intellectueele standing geven, doch geeft geen a a n s p r a a k meer op een behoorlijke middenstandspositie.... Men had beter de lagere school kunnen uitbouwen, er aesthetica en wat ethica kunnen leeraren en wat kunst. Daar heeft men wat aan, niet aan 22 vakken waarop niet wordt voortgebouwd''.

Voor Holland moge er een grond van waarheid zijn in dit protest, in Indië is de verhouding nog geheel anders. En naar gelang de ontwikkeling der maatschappij voortschrijdt zal er in nog toenemende mate behoefte bestaan aan jonge menschen die door een degelijk algemeen ontwikkelend onderwijs zijn voorbereid voor het opdoen van de speciale vakkennis, die hun werkkring zal eischen. Het zou bovendien onbillijk zijn over het hoofd te zien wat de indische onderwijs-autoriteiten in de latere jaren hebben gedaan om het onderwijs meer te doen aanpassen aan praktijk en vak. Het mag daarom voorondersteld dat zij wel degelijk zich bewust zijn van wat b. v. Gustave le Bon heeft in te brengen tegen den geest van het onderwijs in Frankrijk: ,,L'enseignement purement mnémonique... développe peu l'intelligence et nullement le caractère... Une éducation purement intellectuelle devient vite une cause de décadence .... Mieux vaut comprende qu'apprendre''.

Goed! Wij erkennen hetgeen in Indië ten bate van het algemeen onderwijs is gedaan! Maar.... w a a r o m b l e e f h e t k u n s t n ij v e r h e i d s o n d e r w ij s z o n d e r v e r z o r g i n g? Is men inderdaad nog geheel bevangen in den geest van Thorbecke's tijd? Men moet wel denken van ja, en dan niet alleen zij, die onmiddellijk het onderwijs te verzorgen hebben, doch ook de omstanders, die stimuleerend zouden kunnen en moeten werken. Het kan tot wrevel stemmen te zien, dat in kringen waar men sympathie zou verwachten voor het denkbeeld om mede te werken aan het in stand houden van een volkskunst, die nog in tal van uitingen zoo levend is, men in de gemakzuchtige theoretische vooronderstelling dat die kunst nu wel uitsterven moet, er schijnbaar soms meer aan hecht gelijk te krijgen in zijn pessimistische verwachtingen, dan zelfs te pogen te behouden wat belangrijk is en schoon.

Zeker, wij weten dat de maatschappijvormen, waarin de kunstuitingen die ons verheugen, tot stand zijn gekomen, zullen veranderen. De wereld staat niet stil en hare verschijningsvormen wisselen. En zeker zullen zij dat in sterke mate doen in Indië, dat zich moet aanpassen in velerlei dat in het Westen ontstond. Doch, wat aan structuur van maatschappij ook veranderde, de ingeboren begaafdheid van een individu of een ras gaat niet verloren. Men kan haar onderdrukken door haar in andere richting te leiden, men kan haar ook doen kwijnen door onthouding van wat zij noodig heeft, zooals een plant vocht en zonlicht, doch het staat te bezien of wie dat doet er vreugde van beleeft. Men kan echter ook de gelegenheid openen te leven, te ademen, maken dat zij zich ontplooit en aanpast aan het leven der gemeenschap.

Het zij vergund hier te herhalen, wat ik indertijd eens schreef naar aanleiding van een tentoonstelling van een van de vele uitingen van indonesische volkskunst, over weefsels van Soemba, in den Kunstkring te Batavia (De Taak, 7 December 1918):

,,Komt men de zaal binnen, dan is de eerste indruk reeds zoozeer er een van overweldigenden rijkdom om karaktervolle kracht, dat men er zich nauwelijks kan indenken hier te doen te hebben met de uiting van een zeer primitief volk, dat wij in ander opzicht maar zeer weinig begrip van cultuur toekennen.

De geheele omgeving is vervuld van een warme stemming door het harmonisch samengaan van krachtige kleuren, als zwart, rood, blauw, geelbruin en soms wat groen, door de soms fluweelig warm, dan weer als oude tapijten aandoende stof van de uit zelfgewonnen en gesponnen katoenen garen geweven doeken.

Bij alle gelijkgestemdheid is er toch veel verschil. Er is bewegelijkheid, er is leven, al wat mechanisch is ontbreekt. De stukken lijken eer gegroeid dan gemaakt. Niet twee zijn gelijk, alle verschillen in kleur en in motief, in verdeeling en toon, en waar overeenkomst is, lijken zij op elkaar als twee familieleden wier verwantschap wij herkennen, ook al hebben zij ieder hun eigen houding en gelaat, karakter en leven.

Wat in de hindoekunst is genoemd ,,uniformity in complexity and complexity in uniformity'', het vasthouden van aangenomen vormen, om die telkens opnieuw in onuitputtelijke verscheidenheid te varieeren, het ongedwongen laten gaan van het speelsch vernuft, dat nieuwe vormen zoekt en ze steeds weer omwerkt en vervormt binnen de grenzen van de overgeleverde hoofdvormen, techniek en materiaal, is wel zeer ver doorgevoerd in deze mooie, oude doeken, die thans de wanden sieren.

Wat deze volkskunst zoo eerbiedwaardig maakt, is dat zij als uiting zoo uit één stuk, zoo gaaf van karakter, zoo wáár is.

Zeker, het is gemakkelijker zichzelf te zijn als men op een afgelegen eiland kalm voor zich en zijn naaste omgeving leeft, vrij van allerlei invloeden, dan wanneer men, zooals in onze maatschappij, bijna ondergaat in veel weten en kunnen.

Droeg de nachtegaal in zijn brein het geheele moderne symphonie-repertoire mee, waar bleef dan de oprechtheid van zijn toon, die ons nu ontroert?

Het is de concentratie op een punt, de eenzijdigheid als van den wildzingenden vogel, die deze volkskunst-uiting van Soemba zoo krachtig maakt, dat wij niet zouden aarzelen om brokstukken van het hier vertoonde te durven plaatsen naast de beste uitingen, die de wereld aan verwante sierkunst kent.

Het is daardoor, dat wij geen tegenwoordige Europeesche sierkunstuitingen zouden weten te noemen, die het werk van deze ,,halve wilden'' overtreffen of zelfs maar nabijkomen in vastheid van karakter.

De ,,Beschränktheit'', waarin zich hun meesterschap toont, is echter bij deze sierders geen bewuste zelfbeperking, het is een gevolg van hun maatschappelijk milieu, van hun afzondering.

Daarom zal straks, als de ,,beschaving'' komt, deze gave kunstuiting vervallen en ondergaan. Het is weemoedig het te moeten constateeren, maar het is zoo. Logisch en onverbiddelijk gaat het overal zoo, langzamer of vlugger.

In dezen vorm ten doode opgeschreven is deze naïeve, intuïtieve volksuiting, deze manifestatie van de oerkracht, die in dit volk leeft, doch die geen stand zal kunnen houden tegen de nieuwe invloeden, die de oude overlevering zullen vervagen.

Wat niet zoo licht uit te roeien zal zijn, is de geest, waaruit deze vormgeving ontsproot, de zich weinig be-

wuste maar sterke volkspsyche, waaruit deze uiting ontbloeide.

Wel kan men met onderwijs, dat geen rekening houdt met dezen volksaard, met leerstof en onderwijzers, die gegroeid en gevormd zijn door en voor gansch andere behoeften, deze onbevangenheid en dezen aanleg wel klein krijgen. (Men denke aan het teekenonderwijs op onze lagere scholen).

Men kan de kinderen en kindskinderen van wie deze kunstwerken maakten, opleiden voor het kleinambtenaars-examen, men kan ze leeren de overlevering te vergeten, men kan de vaardige handen ontwennen te werken en den geest leeren, dat alleen het voeren van een schrijfpen een waardige handenarbeid is voor wie zichzelf respecteert.

Is echter een overheid verantwoord, die dat laat geschieden?

Rust niet op een wel-begrepen gezag de plicht om de elementen van volksbegaafdheid, van sterk sprekenden aanleg, zooals nu hier blijkt en zooals die ook elders in den archipel vaak zoo krachtig tot uiting komt, een kans te geven zich te ontwikkelen?

Bevatten deze volksgroepen niet de grondstof voor een volkskunst, die ook in een meer ontwikkelde maatschappij nog zal vermogen te leven en te bloeien?

Niet door kunstmatig in het leven te houden wat door veranderde structuur van maatschappij bestaansreden heeft verloren, doch door het erkennen en eerbiedigen van den geest, die in vroegere dagen kunst schiep, door het ontwikkelen van de natuurlijke vaardigheid der handen, van het gevoel voor vorm en kleur, van de gaven Gods, waarmede zoovele dezer volken zijn gezegend.

Daardoor zal men het wanbegrip bestrijden, dat klerkenwerk, in den ruimsten zin genomen, het doel is van het leven. Daardoor kan eerbied worden gekweekt voor productieven, scheppenden arbeid, die alleen in staat is een volk op te voeren tot welvaart. Daardoor kan worden verkregen, dat elk ding van practisch nut en dagelijksch gebruik niet alleen kan worden gemaakt in eigen land, doch tevens kan zijn een ding van schoonheid, omdat het eenvoudig, harmonisch kan zijn, dat wil zeggen, passend in en verwant aan de maatschappij, waaruit het is gegroeid."

Nu kom ik vragen, en ik herhaal het hierboven geciteerde, dat op velerlei uitingen toepassing is: mag de overheid, mag de maaschappij zelve —want ook zij draagt verantwoordelijkheid — zoo wezenlijke waarden verloren laten gaan, een dergelijken aanleg onderdrukken, door het opleggen van een opvoedingssysteem, dat deze begaafdheid miskent, door onthouding van datgene wat de gelegenheid kon openen om hetgeen er leeft in de volksziel recht te doen, om de gekregen gaven te ontwikkelen en nuttig toe te passen ten bate van de komende samenleving?

Is het niet noodig, dat er, als een onderdeel van de geheele volksopvoeding, althans één inrichting worde geschapen, waar deze belangen worden behartigd, waar door „een vloeienden stroom van wijs onderricht" lafenis worde gegeven gedurende de periode van overgang en worde voorbereid tot nieuwen bloei als de tijd daarvoor is gekomen?

Wie de voorafgaande vraag stelt, verplicht zich bijna mee te zoeken naar een antwoord. En al is men er volkomen van overtuigd, dat het onverantwoordelijk moet heeten zoo waardevol bezit roekeloos te laten vergaan, al neemt men aan dat de dure plicht bestaat om een individu of een volk zoodanig op te voeden, dat zijn natuurlijke

begaafdheden een passende ontwikkeling vinden, de wijze waarop dat dient te geschieden blijft niettemin een uiterst moeilijk vraagstuk, zoo moeilijk dat het misschien juist daarom velen heeft weerhouden van alle bemoeienis.

Kakuzo Okakura noemt het ,,a hard task... to bring an Oriental nation to face the terrible exigencies of modern existence''; hij doet dat in verband met zijn land, met Japan, dat toch nog zoovele historische en andere voordeelen bezit, en waar de overgang nog betrekkelijk gemakkelijk is tot stand gekomen in vergelijking met b. v. China, dat nu al zoo langen tijd worstelt in zelfverterende verdeeldheid en strijd, zonder dat men er nog het einde van kan voorzien.

Vergelijkt men daarmede de vredig voortschrijdende ontwikkeling van Indië, dan kan men als Nederlander, bij alle bezwaren, die men omtrent details kan hebben, toch wel met een zekere voldoening zien op hetgeen is verricht.

De dringende vraag, die het Oosten stelt naar kennis in Westerschen zin, wordt in Indië door de daartoe geroepen ambtenaren, naar men mag zeggen in gemoede, naar hun beste weten en met toewijding tegemoet gekomen. Zoowel het geven als het ontvangen van dat intensieve westersche onderwijs, dat ook door het Oosten als een onmisbare factor wordt erkend, eischt volle toepassing van menschelijke vermogens, en dat de indische cultuurbelangen daarbij niet in de eerste plaats werden bedacht, en eigenlijk werden vergeten, doet aan de goede bedoelingen niet af. Men gaf het beste dat men dacht te kunnen geven, en van de andere zijde kwam geen verzet. Heeft dit onderwijs een materialistisch, intellectualistisch karakter, dan is dat omdat dit karakter voortspruit uit den geest van de wereld op dit tijdstip, en omdat het aansluiten bij dien geest als een voorwaarde werd gevoeld voor de ontwikkeling van het Oosten tot gelijkberechtigheid in de volkerengemeenschap der wereld.

Rekening houden met oostersche cultureele en artistieke belangen lag niet op den weg van dit westersche onderwijs, omdat op het tijdstip, waarop in het Westen de materie groote overwinningen behaalde in de toegepaste wetenschap, omdat in den tijd dat de groote uitvindingen werden gedaan, die thans de wereldverhoudingen voor een groot deel beheerschen, Europa ook slechts geringe aandacht schonk aan zijn eigen gemeenschapskunst, haar beschouwde als iets uit vroeger tijd, dat had opgehouden te leven. Dat men eigenlijk niet goed weet wat aan te vangen met dit ideëele goed is wel haast kenmerkend voor dit tijdsbestek. Deze en nog vele andere oorzaken zijn het, die de vraag, op welke wijze de cultuurbelangen, waarop hier wordt gedoeld, het best te behartigen zouden zijn, zoo buitengemeen moeilijk te beantwoorden maken.

Dit moet ook wel de reden zijn, dat sommige bemoeiïngen om inlandsche gebruikskunst te bevorderen al niet minder bedenking opwekken dan onthouding. En men is wel geneigd het hoofd te schudden als men de resultaten ziet van sommige ,,leiding'' van welmeenende dames en heeren.

Tot de schreeuwendste ongerechtigheden op dit gebied behooren wel de tafelloopers en dergelijke batiks, in groote hoeveelheid verspreid, b.v. zulke waarop wajang-figuren worden geschoffeerd, producten die alle deugden van gewone gebruiksbatiks missen. Een dergelijk ,,populariseeren'' van eerbiedwaardige overlevering is bijna geschikt om hen, die onthouding prediken, gelijk te doen geven. Men kan er evenwel voorbeelden tegenover stellen van met inzicht geschiede, succesvolle bemoeienis, die echter door gebrek aan steun moest worden gestaakt.

Gezien de troosteloosheid van den

vervaltijd, dien de nederlandsche gebruikskunst nauwelijks achter den rug heeft, is het te verklaren dat er in Indië Nederlanders zijn, die tegenover het gansche probleem onverschillig of ongeloovig staan. Dezen zullen allicht in dezelfde houding staan tegenover de resultaten, die in Nederland inmiddels zijn bereikt op het gebied der bouw- en nijverheidskunst. Kon een vroegere generatie in Holland niets aan Indië geven op dit gebied, geen vertrouwen en geen geloof, het jongere Nederland kan, het moge niet algemeen worden erkend, zeker wijzen op beter inzicht en op vele bereikte positieve resultaten.

De moeder der gemeenschapskunsten, de bouwkunst, heeft de leiding, de gebruikskunsten volgen. Welke uitnemende resultaten zijn er b. v. niet bereikt op het gebied van gebruiksglaswerk. Onze beste bouwkunstenaars, Berlage, De Bazel, gingen voor. Het geblazen en geperste glaswerk is door lagen prijs onder bijna ieders bereik. Wij kunnen wijzen op een zeer te waardeeren opleving van de boekkunst, van onze pottenbakkerskunst, onze meubelkunst, van al wat aan de bouwkunst is verwant. Indiërs kunnen een en ander op vaak verblijdende wijze toegepast vinden aan sommige nieuwere nederlandsche mailbooten.

Dit alles moge nog geen definitieve vorm zijn, het is te hopen dat de ontwikkeling, — dat is het leven — nog lang verder ga, doch op positieve resultaten valt te wijzen, het wanhopig rondsollen met het doode lichaam eener verleden cultuur, met uitingsnormen, die zichzelf lang overleefden, is voorbij. Berlage was een van de eersten die den koers helder zag, bij ons, de eerste die het bestek bepaalde, het roer richtte. Hij sprak duidelijk uit wat velen onduidelijk voorstond. Zijn naam is verbonden aan het verhelderd inzicht, dat langzaam aan gemeengoed wordt.

Van een dergelijk helder inzicht kan, waar het indische kunstnijverheidsbelangen betreft, nog geenszins worden gesproken als een in breede lagen doorgedrongen begrip. En daarom kunnen de bestbedoelde pogingen om deze belangen te bevorderen in sommige gevallen meer schade dan voordeel doen. Waar het de bedoeling was te laten passen aan eischen van meer op het Westen georiënteerd leven waren de producten meestal mislukt.

Er bestaat in Indië nog zeer veel aan goede, levende techniek en bedrijf; er bestaat een prachtige overlevering, een schat van siervormen. Er bestaan ook organisaties, die zich met deze belangen bezighouden, die nuttig werk doen en die daarin nog verder zouden kunnen gaan. De golongan krijo van het Sultanaat Jogjakarta is als zoodanig te noemen, in Soerakarta wordt evenzeer in deze richting gewerkt. Hunne actie valt niet anders dan toe te juichen, voor zoover deze bestaat in het bevorderen van het goede handwerk, het zuiver houden van de overlevering, het propageeren van het goede eigene en het in stand houden van het bestaande. Deze organisaties kunnen mogelijk ook nuttig zijn door het verbeteren van den afzet der producten, ook buiten eigen kring aan westerlingen, doch zij zullen zich daarbij hebben te hoeden voor alle afwijkingen van het echt Javaansche. Stelt de westerling belang in deze uitingen, dan is het omdat hij het bijzondere, echt inlandsche, waardeert en zoekt. Men geve hem dat en men geve hem de uiting zoo zuiver mogelijk, de afwerking en het materiaal zoo deugdelijk mogelijk. Elk stuk zij een bewijs van de waarde van het landseigene.

Verder dan tot hier toe ga men voor het oogenblik *niet*!

Wij weten het, het is hierboven reeds gezegd, *blijven* bestaan in *denzelfden vorm* zullen al deze uitingen niet

kunnen. De geheele ontwikkeling van de inlandsche maatschappij van een besloten oostersche, tot eene van met westersche wetenschap bekende en vertrouwde wereldburgers, zal andere eischen stellen aan het leven van den Indonesiër. Andere gebruiken, andere behoeften zullen ontstaan, als een gevolg van zijn voortschrijdende evolutie. Te evolueeren en zijn karakter niet te verliezen zij daarbij zijn zeer bewuste streven. Zijn waarde en zijn waardigheid hangen er van af. Geldt dit voor den mensch, het geldt ook voor zijn eigenste uiting, voor de kunst.

Te evolueeren, aan te passen aan nieuwe eischen, en toch zichzelf gelijk te blijven zij het parool, voor de kunst zoogoed als voor den mensch.

Ontzaglijk moeilijk is de taak, voor beiden. Waar het de westersche wetenschap, het positieve weten, betreft, kan het Westen veel geven en tot op zekere hoogte gemakkelijk geven, de cultuur van het Westen van dezen tijd is de cultuur van de tastbare wetenschap vooral, de tijd van de mechanisatie der natuurkrachten. Op elke vraag dienaangaande ligt, zou men haast meenen, het antwoord gereed.

Anders is het met de kunst. Zoo beslist en prompt de wetenschap elke vraag, die hier gesteld wordt, weet te beantwoorden, evenzoo onzeker is het antwoord waar het de kunst betreft. Het verval van de gemeenschapskunst in het Westen, de verwarring der geesten op dit gebied, hebben gemaakt dat men zoo lang met nagenoeg leege handen tegenover de volkskunst van het Oosten stond. Toch is er leven, toch is er hoop, thans.

Er was een tijd, dat het leek alsof op dit gebied, dat der levende volkskunst, dat van de vormenspraak der gemeenschap, Indië een voorsprong had bij Holland vergeleken. Er is echter kentering.

Na wanhopen en worstelen en strijden komt er in het Westen licht. Het inzicht, wat ontbrak en moest worden gewenscht, won allengs veld. De resultaten van het verhelderd begrip zijn voor de ingewijden duidelijk. Kan men in het Oosten spreken van de schoone schemering van een lange zomerdag die neigt, in Holland mag men het vertrouwen koesteren dat een nieuwe dageraad gaat gloren.

Het was vooral de Heer Thomas Karsten, die bij gelegenheid van de besprekingen over dit onderwerp in 1919 de noodzakelijkheid van een te leggen verband tusschen den toestand van thans en de eischen van de toekomst heeft aangetoond. Hij sprak van de brug, die dient te worden geslagen, wil men het schoone bezit veilig overbrengen. Inderdaad is er alle reden om thans alle krachten te verzamelen tot dien bouw. De handen zullen daartoe ineen dienen te worden geslagen, handen van Oost met handen van West. Alleen zal geen het kunnen. Doch, zooals er voor het bouwen van een groote constructie, die een breede stroom zal moeten overspannen, inzicht noodig is bij den ontwerper om de materialen zoo te plaatsen dat de brug zal beantwoorden aan haar bestemming, zoo zal ook voor het bouwen van die ideëele brug, die moet dienen om het essentiëele van het indische vormbezit over te voeren naar den nieuwen tijd, inzicht noodig zijn.

En nu is op dit speciaal gebied een helder inzicht in de eischen van wat er staat te gebeuren, al een zeer zeldzaam bezit. Hierboven is al gesproken over de oorzaken van de verwarring van begrip, is er al geconstateerd, dat de maatschappij in haar geheel de materie niet beheerscht.

Daarom zal men de verzorging van dit punt niet zonder meer kunnen overlaten aan willekeurige organen. Alle ervoor te vinden krachten zullen moeten worden ingespannen om te kunnen voldoen aan de eischen die het vraagstuk stelt. Daarom verbrokkele men die krachten niet door partiëele pogingen, doch men brenge de middelen tezamen voor het vormen van een centraal punt, van waaruit men het geheel kan over-

zien, van waaruit alle maatregelen kunnen worden beraamd.

Oost en West zullen daaraan moeten medewerken; het werk zal moeten worden verdeeld. Oostersch weten conserveere voorloopig voornamelijk, onderhoude en geve raad over de zuiverheid van den vorm, het Westen diene van raad omtrent de te treffen maatregelen in het belang van de ontwikkeling, met het oog op de eischen die het morgen stellen zal.

Het resultaat van den zwaren strijd die in Europa is gestreden, van het werk dat is verricht, kome ook Indië ten goede. De opgedane ervaring benutte men ook in het Oosten.

Vergelijking tusschen Indië en Nederland gaat niet in alle opzichten in dezelfde mate op. De omstandigheden verschillen, de ontwikkelingsgang is niet dezelfde. Indië beschikt over veel minder krachten in het openbare leven, die in deze richting stimuleerend werken, dan Holland. Organen die uit eigen beweging als vanzelf in de goede richting sturen, bezit Indië nagenoeg niet, meer dan in Nederland zal de Overheid hier hebben te steunen en te leiden. En.... er gebeurt niets: terwijl er in Nederland tal van organen zijn die deze belangen verzorgen.

Onder deze zij als voorbeeld, dat voor Indië van nut kan zijn, gewezen op het Instituut voor Kunstnijverheidsonderwijs te Amsterdam, dat ontstaan is uit een samenvoeging van de Teekenschool voor Kunstambachten, de Dagteeken- en Kunstambachtsschool voor Meisjes en de Quellinusschool.

Dit instituut bevat vele waardevolle elementen die voor Indië als goede aanwijzingen kunnen dienen. De verschillende leerkrachten, de uitstekende, practische leiding, de wijze waarop bij het onderwijs wordt uitgegaan van het materiaal zelf, het daardoor levende onderricht, alles maakt dat Indië het bezit van een dergelijk instituut, aangepast aan de eischen van het milieu, van harte zou moeten wenschen.

Kon een dergelijke inrichting voor Indië in het leven worden geroepen, kon die geest, kon een school onder zoo goede, kundige leiding naar Indië worden gebracht — men zou er Indië geluk mee moeten wenschen.

Men kon er de kern in zien van een organisatie, die de verzorging van het hier besprokene voor een belangrijk deel zou kunnen behartigen. Werd zulk een school goed opgezet, bij de keuze van de leiding en leerkrachten de uiterste zorg betracht, uit dit korps en uit den met evenveel omzienigheid te kiezen raad van toezicht, zou, mogelijk nog met eenige aanvulling, een centrum zijn te scheppen, dat, om eenige voorstelling te geven door vergelijking met bestaande instellingen, zou kunnen doen denken aan het genoemde Instituut voor kunstnijverheidsonderwijs te Amsterdam en de Vereeniging voor Ambachts- en Nijverheidskunst te 's-Gravenhage samen.

Een combinatie dus van een adviseerend en organiseerend lichaam, als het laatstgenoemde, met een school als de Amsterdamsche. Uiteraard zouden de verschillende functies organisch gescheiden moeten blijven, doch waar voor Indië aan beide behoefte bestaat en de beschikbare krachten met voldoende inzicht aangaande de belangen waarover hier wordt gehandeld zoo spaarzaam mogelijk zullen moeten worden benut, lijkt het vormen van één zoo goed mogelijk toegerust centrum het meest doeltreffend en het meest economisch.

Van dat centrum uit zal contact mogelijk zijn met de plaatselijke of gewestelijke organisaties, die, naar moet worden gehoopt, in steeds toenemende mate zullen getuigen van de medewerking van de maatschappij aan de groote en mooie taak die hier te vervullen valt.

Hierachter volgt een opgave van de maatregelen, die wenschelijk worden geacht in het belang van het besproken doel

en die allen, die het aangaat, met den meesten nadruk ter overweging worden aanbevolen.

Ten slotte zij herhaald wat Kakuzo Okakura in „The ideals of the East" in dit verband heeft gezegd:

And, however its form may change, only at a great loss can Asia permit its spirit to die, since the whole of that industrial and decorative art which is the heirloom of ages has been in its keeping, and she must lose with it not only the beauty of things, but the joy of the worker, his individuality of vision, and the whole age-long humanising of her labour.

MAATREGELEN

In het belang der instandhouding en ontwikkeling van de volkskunst van Indonesië, van een harmonische ontwikkeling van de indische jeugd en ter verhooging van de economische en moreele kracht van de komende maatschappij, moet het wenschelijk worden geacht:

I. a. dat in het leerplan van alle scholen een ruime plaats worde ingeruimd aan een teekenonderwijs, dat er opgericht is om, naast het bijbrengen van een zekere vaardigheid in het teekenen, die van nut kan zijn in elken werkkring, de opmerkingsopgave en den zin voor evenredigheid te ontwikkelen, doch dat bovenal geschikt moet zijn om een algemeen aesthetisch begrip bij te brengen en de belangstelling voor de indonesische volkskunst bewust te maken;

b. dat dit onderwijs niet worde opgedragen aan gewone onderwijzers, wier opleiding geen enkele waarborg biedt, dat zij in staat zijn aan de bedoelde eischen te voldoen, doch dat daarmede — en in de eerste plaats op de kweekscholen voor onderwijzers en de opleidingsscholen voor ambtenaren, doch zooveel mogelijk ook op de overige scholen die boven het gewone lagere onderwijs uitgaan — bekwame leeraren (IIa) worden belast, die door een doeltreffend programma en de noodige speciale leermiddelen worden gehouden in de aangegeven richting werkzaam te zijn;

c. dat door een doeltreffende opleiding worde verkregen, dat de onderwijzers in de toekomst in deze richting beter zijn onderlegd, doch dat, althans voorloopig, als eisch worde gesteld dat minstens een van de onderwijzers van elke school in het bezit moet zijn van een bijakte teekenen als sub IIb bedoeld, en dat deze zooveel mogelijk met het teekenonderwijs worde belast;

d. dat op alle volksscholen het beoefenen van inlandsche spelen worde bevorderd, zooals op Java wajang en gamelan, waarbij b.v. voor de javaansche landen de westersche gymnastiek met voordeel vervangen zou kunnen worden door dansoefeningen in den geest als door P. A. Soerjodiningrat aangegeven in „Djawa", 3de jaarg. p. 41 vv., en het vormen van collecties goede voorwerpen, gamelan-instrumenten, wajang-poppen e.d. als schoolbezit worde aangemoedigd en gesteund;

e. dat overal, waar zulks mogelijk is, plaatselijke of gewestelijke organisaties, die de belangen der kunstnijverheid en de goede beoefening van stijlvolle volksspelen, wajang, gamelan e. d. behartigen, worden opgericht of versterkt;

f. dat er in elk gewest zooveel mogelijk worde gestreefd naar het vormen van collecties goede voorbeelden van goede volkskunst om deze toegankelijk te stellen voor

iedereen — het heffen van een gering entree is daarbij waarschijnlijk nuttig—;

II. dat (te Batavia) worde gesticht een **Centraal Instituut voor Kunstnijverheid en Teekenonderwijs**, dat ten doel zal hebben:

a. de opleiding van leeraren in het teekenen, die met het oog op de taak die hen wacht, naast de gewone algemeene kundigheden, grondige vertrouwdheid zullen moeten bezitten met de inlandsche kunstuitingen en die in ten minste een der in Indië levende kunsttechnieken tot op zekere hoogte bedreven moeten zijn;

b. door het houden van leergangen voor onderwijzers de gelegenheid te openen de bekwaamheden te verwerven voor het geven van teekenonderwijs als onder Ic bedoeld (bijakte teekenen);

c. de opleiding van geschoolde vaklieden voor bedrijven, waar vorm, kleur en type een integreerend deel uitmaakt van het product;

d. de opleiding van vakonderwijzers, die o.a. door voortgezette opleiding van de volgens c gevormden zullen kunnen worden verkregen;

e. de opleiding van teekenaars voor bedrijven, diensten en technische bureaux;

f. het houden van avond(namiddag)-leergangen voor teekenonderwijs voor algemeene ontwikkeling en voor zulken, die, reeds werkzaam bij diensten, bedrijven, bureaux enz., zich verder willen bekwamen;

g. te streven naar het vormen van een centrum van kunstnijverheidsbeoefening, o.a. door zoo mogelijk de aan de school te verbinden vakonderwijzers te vereenigen in een wooncomplex (kampoeng karadjinan) en daaraan steun te verleenen;

h. het demonstreeren van werkwijzen en hulpmiddelen ter verbetering van de techniek en het houden van leergangen van beperkten duur voor gevestigde vaklieden (Meisterkurse);

i. een inlichtingsbureau te vormen voor alle vraagstukken de kunstnijverheid betreffende, zoowel ter verbetering van de technieken, als voor het inkoopen van grondstoffen en den afzet van producten;

j. het geven van adviezen omtrent alles wat behoort tot de hierboven genoemde cultuurbelangen.

TOELICHTINGEN

In het indertijd door den Bond van Kunstkringen naar voren gebrachte plan werd Batavia genoemd als plaats van vestiging voor de op te richten school. De overwegingen, die daarbij hebben gegolden zijn nog heden evenzeer van kracht. Het is toch de bedoeling in het te stichten instituut een centrum te vormen dat ten opzichte van de verschillende in den archipel voorkomende uitingen evenzeer belangstellend georiënteerd staat.

Het zal niet alleen vorstenlandsche, doch ook soendaneesche, madoereesche, ook sumatraansche uitingen in verschillende vormen, zoo goed als balische belangen hebben te dienen, evenzeer als uitingen van Timor, Borneo en Celebes en van zoovele streken meer.

Zou het moeielijk zijn om een keus te te doen tusschen Jogja en Solo, als het alleen om Midden-Javaansche cultuurbelangen ging, voor de belangen van de cultuur van den geheelen archipel in het algemeen lijkt het minder gewenscht in een milieu te komen met een overwegend eigen karakter. Waar eenheid in het gemeenschappelijke, eigenheid in het bijzondere de leus moet zijn, zal een vrijwel neutraal terrein het best kunnen dienen.

Batavia bezit ook andere voordeelen; als zetel van het Bestuur over Indië

herbergt het tal van organisaties waarmede gemakkelijke aanraking wenschelijk is; daaronder valt ook te rekenen de omstandigheid dat de aanwezigheid van volksvertegenwoordigers uit den geheelen archipel gedurende de zittingen van den Volksraad op prijs moet worden gesteld; evenzeer, dat kan worden verwacht, dat leden van de Commissie van toezicht, die niet te Batavia zouden wonen, daar toch allicht op gezette tijden zullen komen.

In het museum van het Bataviaasch, Genootschap, met de eraan verbonden belangrijke boekerij, bezit Batavia een instelling, welker nabijheid voor een instituut als hier wordt bedoeld van groot belang is door zijn verzamelingen, waarin zoo vele goede voorbeelden. Men moge het, vanuit het hier bedoelde belang gezien, betreuren, dat bij de keuze van de voorwerpen die de verzameling vormen, vooral vroeger, de schoonheidswaarde gewoonlijk als een bijkomstigheid is beschouwd, het neemt niet weg dat een zoo belangrijke verzameling toch nergens elders in Indië bestaat, terwijl mag worden aangenomen, dat nieuwer inzicht ook de schoonheidswaarde allengs meer recht zal doen.

Men heeft aangevoerd dat het in Midden-Java waarschijnlijk gemakkelijker en billijker mogelijk zal zijn inlandsche leerkrachten (toekangs) te vinden. Daartegen zij ingebracht dat een instituut als hier bedoeld leerkrachten van dien aard van verschillende oorden zal moeten krijgen, uit streken waar bepaalde technieken bijzonder goed worden toegepast. De verschillende leerkrachten van dezen aard zal men naar eenzelfden, billijken maatstaf moeten bezoldigen, zonder uitzondering te maken voor iemand die toevallig reeds in de nabijheid van de school woont.

Voor Batavia kan voorts nog pleiten dat men er een ruimer keuze heeft van personen die den Raad van Beheer der school zullen moeten vormen, en dat men er voor mogelijk benoodigde aanvullende leerkrachten ook een vrij groote keuze kan vinden in de verschillende onderwijs-inrichtingen.

Ten opzichte van de sub IIa genoemde leeraren zij aangeteekend de hier bedoelde opleiding rekening wil houden met belangen, die bij de opleiding in Nederland voor de middelbare akten buiten beschouwing blijven. De nadruk, die hier moet worden gelegd op de kennis van indische siervormen en hunne toepassing in het nog levende handwerk, maakt dat innige vertrouwdheid met die vormen en de toegepaste technieken van deze leeraren moet worden verlangd.

Een opleiding van vijf jaar, na voleindigd driejarig middelbaar of mulo-onderwijs, moet daarom wel in overweging worden genomen. Het blijve nog te overwegen of de voor benoembaarheid vereischte bevoegdheid wordt verkregen door het bezit van één of van twee afzonderlijk te behalen diploma's. Het ware aan te bevelen om voor leeraren met nederlandsche opleiding de gelegenheid te openen zich in het op te richten instituut vertrouwd te maken met de indische eischen, zooals, dat b. v. met artsen geschiedt.

Behalve voor het geven van teekenonderwijs aan scholen die boven het gewone lagere onderwijs uitgaan, zal men van de in dezen leergang opgeleiden nuttige diensten kunnen verwachten bij het bevorderen van de kunstnijverheid als consulenten, wandelleeraren, hoofden van cursussen en vakscholen enz.

De leergang onder IIb genoemd zal moeten dienen om den gewonen onderwijzer bij te brengen wat hem in deze richting door de huidige opleiding ontbreekt. Zoozeer de bedoelde middelbare akte afwijkt van de nederlandsche, door hare aansluiting aan het milieu zal deze opleiding moeten afwijken van de gewone lager akte, waarmede zij overigens volgens rangschikking overeenkomst zal kunnen hebben.

De toelating tot onder IIc genoemde

opleiding van geschoolde vaklieden veronderstelt voorafgaand lager onderwijs. Het onderwijs in het instituut is gedacht als een vierjarige opleiding. Het verdient wellicht aanbeveling te overwegen of het gewenscht en mogelijk is om abiturienten van ambachtsscholen hier tusschentijds aansluiting te doen vinden.

Als leerlingen wordt hier gedacht aan pupillen van beheerders van europeesche, inlandsche, chineesche bedrijven als batikkerijen, geelgieterijen, koperslagerijen, voor edelsmeedwerk, pottenbakken, decoratief schilderen, steen- en houtbewerking enz. enz., aan voorwerkers in fabrieken en bedrijven, waar de verworven bekwaamheden van pas zullen zijn. Aan meisjes wordt evenzeer gedacht als aan jongens, waarbij aan weef- en vlechtwerk, kantmaken, borduren, en dergelijke — ook batikken tot op zekere hoogte — als in het bijzonder vrouwelijke vakken wordt gedacht.

De sub IId genoemde opleiding is gedacht voor het vormen van voorgangers, onderwijzers aan ambachtsscholen, reizende huisvlijt-onderwijzers, leiders van vakcursussen in bepaalde streken, leiders van kleine bedrijven, enz. en voor hen die zich nog gedurende twee jaar verder willen bekwamen voor de onder IIc gedachte doeleinden. Bij de opleiding voor alle doeleinden, maar in het bijzonder bij die onder IIc en d genoemd, dienen, ten einde de belangstelling voortdurend gespannen te houden, alle vakoefeningen zooveel mogelijk gericht te worden op practische resultaten. De te maken werkstukken zullen zoover als het kan een gezonde geest van vreedzamen wedijver en van weldoende eerzucht bij de leerlingen levendig moeten houden.

De verdere maatregelen spreken wel voor zich zelve. Zij zijn mede een uitvloeisel van den geest, die het geheele instituut behoort te vervullen, om zoowel door de school als door de nijverheid en de maatschappij, invloed uit te oefenen op de komende samenleving voor het behoud en de ontwikkeling van de elementen van schoonheid, die een vroegere vorm van maatschappij heeft bezeten en die zonder maatregelen tot behoud dreigen verloren te gaan. Levende waarden te geven voor het praktische leven en bedrijf en daardoor tegelijk tevens mede te werken aan het bouwen van de brug die, over een tijd van verwarrenden overgang, moet leiden tot een harmonischer samenleving der toekomst, beschouwe het te stichten instituut als zijn hoog en schoon doel.

Ten slotte nog woord over de leiding van het stichten instituut:

De ,,Nieuwe Rotterdamsche Courant'' van 11 Augustus 1926 roemt het werk van het Bureau voor de Volkslectuur, in verband met het aanstaande aftreden van den leider van dit bureau, Dr. Rinkes, om te pleiten voor een tijdige en goede voorziening in de opvolging, omdat ,,een leider, die tevens een voorganger is, niet kan worden ontbeerd. Want voor dit werk is de voortdurende inspiratie van een man met geestdrift noodig.''

Wordt hier verdiende waardeering uitgesproken, de strekking van het betoog is toch vooral den nadruk te leggen op een goede persoonskeuze voor de opvolging. Ongetwijfeld zullen er ambtenaren genoeg zijn, die uit overwegingen van voordeel of gemak de betrekking zullen ambieeren, doch, het wordt met recht naar voren gebracht, dat de r e c h t e m a n voor deze plaats moet worden gezocht. ,,Een instelling als deze moge eenigen tijd op traditie kunnen drijven, lang ware dit niet denkbaar''.

Er is maar al te zeer reden om de strekking van dit betoog te kunnen onderschrijven. En voor de leiding van het hier ontworpen Instituut geldt de eisch van den rechten man in nog sterker mate, daar nog alles van meet af aan op te bouwen zal zijn,

en die opbouw voor een zeer groot deel het al of niet slagen zal bepalen.

Het vormen en leiden van het te stichten instituut zal een zoodanige combinatie van helder inzicht, bekwaamheid, takt, en toewijding verlangen, dat de keuze van den man, die de leiding zal moeten geven, u i t e r s t moeilijk zal zijn.

Het zal een krachtige persoonlijkheid moeten zijn, een man van talent, volkomen bewust van en vertrouwd met hetgeen in Nederland in de latere jaren op het gebied der gemeenschapskunst is gewerkt en bereikt, een man van de praktijk, maar ook een idealist, bereid zijn geheele werkkracht, zijn heele ijveren, denken en kunnen aan deze instelling te geven, bereid om, zoo hij produceerend kunstenaar is, zijn andere arbeid op te geven ter wille van zijn alle werkkracht eischende taak. Hij zal een bijzonder pedagoog moeten zijn, gediplomeerd of niet, hij zal de overwinningen van de westersche toegepaste kunst moeten kennen en verstaan, doch hij zal ook het Oosten en den Oosterling liefdevol en begrijpend tegemoet moeten kunnen treden.

Vooral zoo hij uit Nederland komt, en er is reden om dat aan te nemen, zal hij zich in Indië nog veel hebben eigen te maken.

Het zal v e e l moeite kosten een dergelijk leider te vinden en slaagt men erin, dan zal hij toch niet in staat zijn de buitengewoon zware taak naar behooren te vervullen, indien niet een heele organisatie van persoonlijke en materieele middelen hem bijstaat. Voorzichtige keuze van de leerkrachten die hem moeten helpen en steun van anderer ervaring zal mede noodig zijn.

Waar hier geen organisatie, geen traditie bestaat, waar alles op te bouwen zal zijn, neme men alleen genoegen met een principieele, grondige fundeering van den opzet, met alleen den besten man die er te krijgen is.

Alleen het allerbeste is goed genoeg!

EIGENAARDIGE VERLOVINGSGEBRUIKEN IN TJIDJOELANG

door

R. TJINTAKA

Het is niet van algemeene bekendheid, dat in de desa Tjidjoelang van het gelijknamige district van het Regentschap Tasikmalaja tot voor enkele jaren terug zeer eigenaardige gebruiken in zwang waren, welke waarschijnlijk door de veranderde tijden en de daarmee gepaard gaande wijziging van begrippen ten aanzien van vroegere adatgebruiken, in onbruik zijn geraakt.

Die gewoonten hadden een lokaal karakter en waren zeer karakteristiek voor de toen gehuldigde begrippen van zedelijkheid. Ze hadden namelijk betrekking op het uithuwelijken van dochters en het drijven van minnehandel, onderwerpen dus van blijvenden actueelen aard, die reeds hierom verdienen aan de vergetelheid te worden ontrukt.

Om huwbare dochters aan een geschikten man te helpen, kost ook heden ten dage aan ouders heel wat hoofdbrekens. De ingezetenen van Tjidjoelang hadden echter een zeer origineel middel uitgevonden om deze moeilijkheid op te lossen, en wel door het houden van een huwelijksmarkt bij feestelijke gelegenheden. Een middel dus, dat, hoe doelmatig het overigens ook moge zijn, in den tegenwoordigen tijd niemand zal willen toepassen.

Wanneer door een desa-ingezetene een feestje werd gegeven ter viering van een besnijdenis- of huwelijksplechtigheid, dan wel van andere belangrijke voorvallen, dan was het gewoonte, dat door den feestvierende een lokaliteit werd gereserveerd, welke door biliken afscheidingen in verschillende hokjes werd verdeeld. Aan de voorzijde waren deze hokjes open, zoodat het publiek daarin gemakkelijk een blik kon werpen.

In deze hokjes nu werden de huwbare meisjes op den avond van het feest tentoongesteld onder onmiddellijk toezicht van vader of moeder. Elk hok was bestemd voor niet meer dan een meisje, dat voor zich had een lampje en eenig rookgerei. Gewoonlijk waren deze meisjes in bruidstooi gekleed, een dracht, die armen en schouders ontbloot liet.

Uiteraard moest dit ,,evenement'' steeds veel belangstelling tot zich trekken.

Een trouwlustige man handelde bij zulk een gelegenheid als volgt.

Hij vertrok van huis met medeneming van zijn mooiste kleeren en eenige onontbeerlijke toiletartikelen, gebonden in een bundeltje, benevens een voorraad sirih en gambir (pruimingrediënt) terwijl ook een lamp in geen geval werd vergeten. Het lijkt wellicht eigenaardig, dat de man zijn kleeren niet aantrok, maar in een bundeltje meenam. Dit laat zich echter gemakkelijk verklaren.

In de eerste plaats voelde hij er zeker weinig voor om door het publiek voor een huwelijkscandidaat aangezien te worden, en in de tweede plaats kon hij immers niet vooraf weten of er onder de tentoongestelde schoonen een keuze naar zijn hart zou zijn.

De hoofddoek werd echter niet in de gebruikelijke plooien om het hoofd gewonden, doch zoodanig erom bevestigd, dat het gezicht er door verborgen werd. Deze doek diende dus in dit geval meer als masker dan als hoofdbedekking, en hiervoor had de man zijn reden. Hij kon immers niet zeker zijn, dat zijn aanzoek aangenomen zou worden, en om de schande van het mislukken zijner speculatie ten aanschouwe van het publiek niet

te riskeeren, moest hij onbekend blijven.

Het aanzoek had op de volgende wijze plaats.

Met zijn meegenomen voorraad sirih en gambir in de hand trad de huwelijkscandidaat de lokaliteit binnen en nam voor het hokje van het door hem uitverkoren meisje plaats, trok zijn hoofddoek weg, doch zoodanig dat alleen het meisje zijn gelaat kon zien.

Werd zijn aanzoek gunstig ontvangen dan nam het meisje zijn geschenk — de sirih en gambir — van hem aan en presenteerde hem een strootje, waarvan zij voor dit doel een voorraad gereed had liggen.

In het tegenovergestelde geval nam het meisje de voor haar geplaatste lamp weg, wat voor den man een wenk was om zich te verwijderen.

In het eerste geval — zoo het aanzoek dus werd aangenomen — kwamen dadelijk de djoeroetoelis desa en de dorpsgeestelijke er bij te pas, eerstgenoemde om den naam en andere aanduidingen van de persoon van den huwelijkscandidaat op schrift vast te leggen, en laatstgenoemde om dadelijk een voorloopige echtverbintenis te sluiten, welke later door het eigenlijk huwelijk in de moskee moest worden bevestigd. Deze voorloopige echtverbintenis had echter niet de beteekenis van ondertrouw, want zij verschafte den man het recht om op dienzelfden nacht nog met zijn — feitelijk aanstaande — echtgenoote een echtelijk leven te leiden.

Teneinde te voorkomen dat dit voorrecht middel werd tot het uitoefenen van onoirbare practijken, werd steeds door de partijen een vergoeding vastgesteld, welke de man verplicht was de bruid te betalen — in contant geld of in natura — voor het geval hij later onwillig mocht zijn om de voorloopige echtverbintenis door een huwelijk in de moskee te bevestigen.

Deze wijze van uithuwelijking had eens een verstokt celibatair — zonder dat hij van het minste kwaad bewust was — in de huwelijksketenen geklonken, dank zij de streken van een grappig aangelegden vriend.

Het volgende werd mij namelijk verteld.

Deze vriend — we zullen hem O. noemen — deed ter gelegenheid van een huwelijksmarkt een aanzoek, voorgevende als gemachtigde op te treden van N. De voorloopige echtverbintenis werd door den dorpsgeestelijke gesloten, waarna O. het meisje deed weten, dat haar bruidegom zich onder het publiek bevond, wat ook inderdaad het geval was. O. had als bedrag van de schadevergoeding een heel groote som opgegeven, die N. dus verplicht was aan het meisje te betalen, zoo hij mocht weigeren het huwelijk in de moskee te sluiten.

O. maakte zich dadelijk, nadat de vereischte ceremoniën van de voorloopige echtverbintenis afgeloopen waren, om zeer begrijpelijke redenen haastig uit de voeten.

Zoo kwam het, dat N., die zich niet van het minste kwaad bewust was, plotseling naast zich een meisje in bruidstooi zag opduiken, dat zich tot zijn groote verbazing identificeerde als zijn bruid. N. was sedert lang een begeerde partij, wat wellicht mede oorzaak was, dat aan zijn betuigingen van onschuld geen geloof werd geslagen. Trouwens zijn naam en woonplaats en andere aanduidingen van zijn persoon waren door den desaschrijver opgeschreven en de bruidegom kon met geen mogelijkheid het bewijs zijner onschuld leveren. Zijn vrees om het voorwerp van een publiek schandaal te worden deed hem in het hem opgedrongen huwelijk berusten, en daar het bedrag der schadevergoeding zeer hoog was, koos N. de wijste partij en liet hij de voorloopige echtverbintenis door een huwelijk in de moskee bevestigen.

Een ander gebruik had betrekking op de ,,verkeering''. Men weet dat Soendaneesche ouders den vrijen omgang, in welken vorm ook, van hun dochters met een persoon van de andere sekse niet toelaten.

Angstvallig wordt er voor gewaakt, dat de meisjes, zoodra ze de puberteitsjaren hebben bereikt, geen gelegenheid krijgen om zonder toezicht met een man samen zijn. Het uitgaan zonder verkregen verlof is niet geoorloofd, en zelfs indien daartoe toestemming wordt gegeven, wordt er in den regel steeds voor een vertrouwden geleider gezorgd.

Een opsomming van wat de meisjes doen of laten moeten volgens de voorschriften van Soendaneesche opvoedingsmethode zou ons te ver voeren en wordt bovendien geacht van algemeene bekendheid te zijn.

Uit het bovenstaande moge voldoende blijken hoe de gehuldigde begrippen ten aanzien van vrouwelijke deugd een openlijke en noch minder een geheime verkeering zoo niet onmogelijk dan toch in elk geval heel moeilijk maken.

Hoe vindingrijk verliefden ook mogen zijn, slechts zelden laat de waakzaamheid van de ouders zich verschalken. Het doorsnee Soendaneesche meisje zal trouwens den moed niet hebben om een geheime verkeering aan te gaan, waar zelfs een openlijke verboden is. De ouders weten gewoonlijk hun gedrag op dit gebied te doen eerbiedigen, en een opstandig Soendaneesch meisje is een zeldzaamheid.

Thans zijn de opvattingen ten aanzien van deze kwestie gewijzigd, doch zelfs nu nog behooren Soendaneesche ouders die zelfs in een eerlijke verkeering geen kwaad zien, tot de uitzonderingen.

De aan verliefdheid laboreerende jongelieden van Tjidjoelang nu hadden een bijzondere manier om een verkeering aan te gaan, welke door de ouders der betrokken meisjes stilzwijgend werd geduld. Deze tegemoetkoming maakte geen inbreuk op de adat en was feitelijk heel miniem, zooals hieronder moge blijken.

Wilde een jonge man aan het meisje zijn liefde verklaren, dan begaf hij zich op een geschikten avond naar de woning zijner geliefde, echter niet om haar in de woning een bezoek te brengen.

Voordat hij zijn oogmerk kon volvoeren, moest hij zijn speurzin danig op de proef stellen. Hij moest namelijk met omzichtigheid de plaats kunnen bepalen — bijvoorbeeld door scherp te luisteren naar de stem van het voorwerp zijner liefde — waar het zich bevond. De man moest dus bovendien ook in het bezit zijn van een groote dosis geduld.

Zat het meisje toevallig in de nabijheid van een der bilik wanden dan kon hij zichzelf geluk wenschen, want het verdere vereischte niet zooveel moeite.

Door een gaatje in den bilikwand stak hij in de onmiddellijke nabijheid van zijn geliefde een stokje of een ander daarvoor geschikt voorwerp, en trachtte dan op allerlei wijze, doch altijd voorzichtig om een ontijdig ontdekking door de ouders te voorkomen, haar aandacht daarop te vestigen. Kreeg zij het in het oog, dan gaf zij daarvan blijk door een rukje aan het stokje te geven, wat voor den man een teeken was om het doel zijner eigenaardige handelwijze bekend te maken.

Het spreekt van zelf dat de man in de eerste plaats niet vergeten zou om zichzelf te identificeeren.

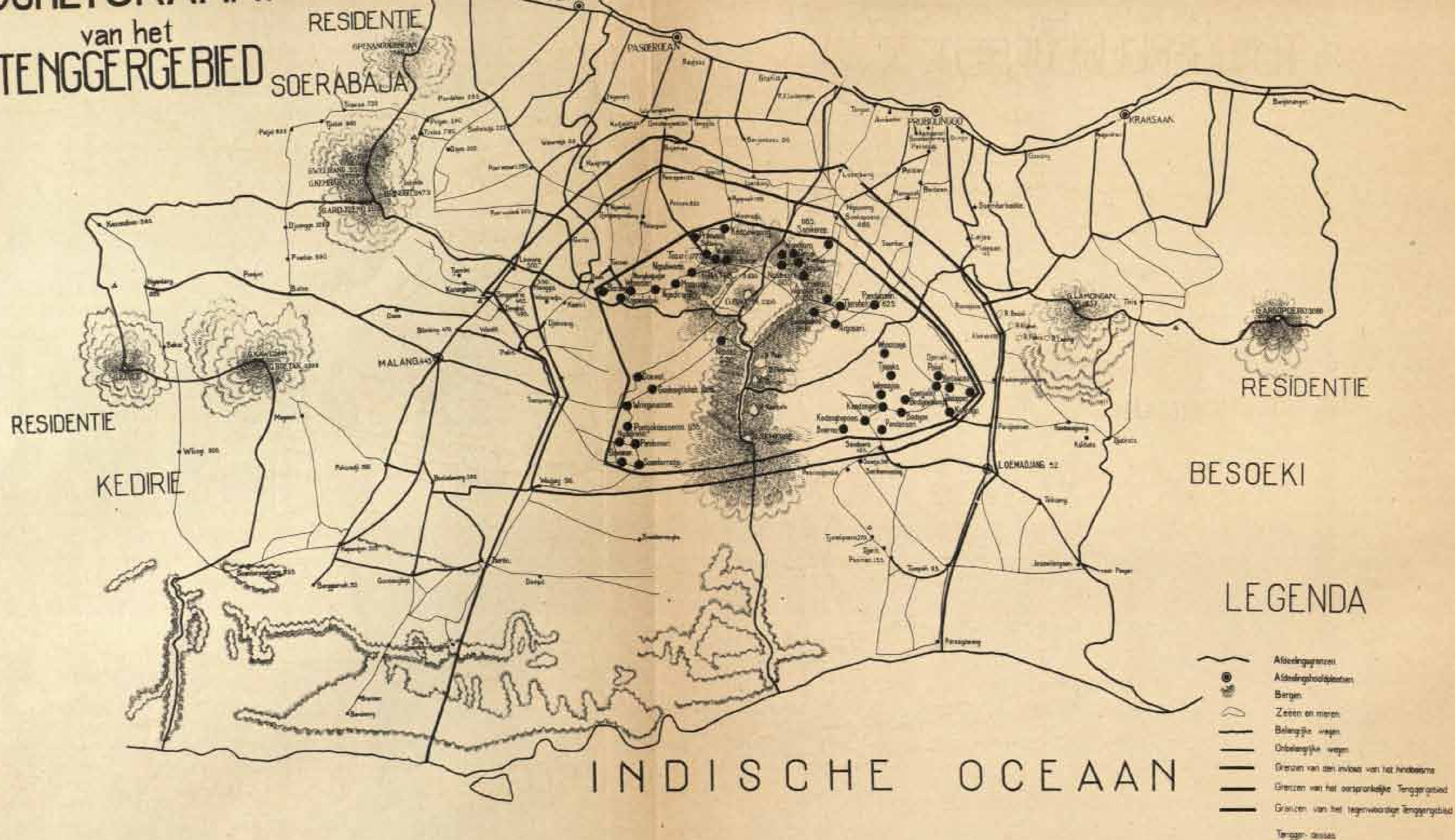
Was de liefde of verliefdheid wederkeerig, zoo nam zij het stokje in bezit; in het tegenovergestelde geval liet zij het ongemoeid.

Gewoonlijk werd in het eerstvermelde geval de tijd van een volgende samenkomst afgesproken, met dien verstande dat men dan bij die samenkomst op dezelfde wijze, dus door de bilikwand, zou moeten zijn gescheiden.

In den regel kwamen de betrokken ouders van het meisje al gauw op de

hoogte van dezen eigenaardigen minnehandel, die omdat hij betrekkelijk ongevaarlijk was, door hen oogluikend werd toegelaten. De man kon eens een begeerenswaardige partij zijn!

Duurde deze periode van, als geheim bedoelde, samenkomsten naar den zin der ouders te lang, zonder dat de man dus openlijk voor zijn bedoelingen uitkwam, dan wisten zij wel zoodanig op te treden, dat hij gedwongen werd kleur te bekennen.



SCHETSKAART
van het
TENGGERGEBIED
RESIDENTIE
SOERABAJA
STRAAT van MADOERA
BANGIL
PASOEROEAN
PROBOLINGGO
KRAKSAAN
MALANG 445
LOEMADJANG 52
RESIDENTIE
KEDIRIE
RESIDENTIE
BESOEKI
INDISCHE OCEAAN
LEGENDA
Afdeelingsgrenzen
Afdeelingshoofdplaatsen
Bergen
Zeeen en meren
Belangrijke wegen
Onbelangrijke wegen
Grenzen van den invloed van het hindoeisme
Grenzen van het oorspronkelijke Tenggergebied
Grenzen van het tegenwoordige Tenggergebied
Tengger-dessa's

TENGGER EN DE TENGGEREEZEN

I

door

J. E. JASPER

Hoofdstuk I

Geschiedenis. Literatuur.

Kort vóór, bij en na den val van Modjopait (Wilwatikta), dus omstreeks aan het eind der 15e en in het begin van de 16e eeuw, is het Tenggergebergte vermoedelijk het toevluchtsoord geweest van de velen, die den toestand in een ontredderd of gedesorganiseerd hindoeïstisch rijk moe waren en een vreedzamer bestaan zochten in het hoogland.

Volgens de overlevering (zie G. P. Rouffaer's artikel: Tenggereezen in de Encylopaedie van Nederlandsch-Indië) zou Raden Goegoer, de laatste kroonprins van Modjopait, een zwerftocht hebben gemaakt naar den Tengger, waar hij als kluizenaar onder den naam van Kjai Kemboe Manis zijn leven in stille overpeinzing heeft voortgezet. Ook zou het van alle kanten bedreigde Modjopait ten slotte nog eenige hulp hebben gekregen van zekeren Goentoer Geni, een uit den Tengger afkomstigen godsdienstleeraar, die met 40 leerlingen ten strijde trok tegen Modjopait's vijanden en een overwinning behaalde, waarna hij den titel Pamengger kreeg en tot dipati van of in het rijk Blambangan werd aangesteld. Maar de wijze, waarop Goentoer Geni streed, wordt in de Serat Kanda (uitgegeven en toegelicht door Dr. J. L. A. Brandes en bewerkt door Dr. N. J. Krom) op zulk een fantastische wijze beschreven — hij maakte namelijk gebruik van den vergiftigden knuppel wesi koening, werd door wespen geholpen en schiep later Mènak Djinggo uit een rooden hond —, dat het moeilijk is, aan dit verhaal historische waarde toe te kennen.

In het Pasoeroeansche hielden de Çiwaïeten zoo lang mogelijk stand. De patih of rijksbestuurder van Modjopait Dipatih Gadjah Mada, die gevlucht was naar Senggoeroeh (in het Malangsche), bleef hier eenigen tijd gevestigd; na zijn dood bracht zijn zoon Rangga Permana weer eenige luister en macht bij aan het oude rijk Singosari, waaraan de naam van Soepit Oerang werd gegeven.

Volgens de overlevering zou 't deze Rangga Permana geweest zijn, die de versterking Koeta Bedah (ten Oosten van Malang) en den grooten muur om zijn rijk, over de Kawi, Tengger en Semeroe zou hebben doen oprichten, om zich tegen de Mohammedanen te kunnen verdedigen.

Een moeilijken tijd hebben de Tenggereezen gehad in 1675 en volgende jaren, toen Makassaarsche benden, bondgenooten van Troenodjojo, zich in de Pasoeroeansche landen bevonden. In 1680 werd een expeditie onder Couper uitgezonden, om over Pasoeroean het gebergte van Malang te bereiken, ten einde Troenodjojo en Karaëng Glissoeng, die zich in Ngantang hadden genesteld, aan te tasten, waarvoor de marsch werd gemaakt „door zeer nare wegen en steile bergen".

Had vermoedelijk het Balische tusschenbestuur over Blambangan (na 1648) eenigen invloed uitgeoefend op het leven der Tenggereezen, voornamelijk in Probolinggosch Tengger, de langdurige terreur van den opstandeling Soerapati en volgelingen, die in het gebergte van

Pasoeroean en Malang rondzwierven, moet voor de Tenggereezen een drukkende plaag zijn geweest.

Wat Soerapati's benden deden, kan eenigszins worden afgeleid uit het rapport van den commandant der Compagniestroepen H. de Wilde ddo. 14 October 1707 (De Jonge's De opkomst van het Nederlandsch gezag in Nederlandsch-Indië), waaruit blijkt, dat o.m. het land Winongan, waartoe ook deels het Pasoeroeansch Tenggergebergte behoord zal hebben „geruineerd en verdestrueert'' was.

Nog lang na het bloedig treffen te Pasoeroean op 24 Augustus 1723 bleef 't in de omstreken van deze plaats en ook van Malang zeer woelig, wijl de kleinzoons van Soerapati den door hun grootvader aangevangen strijd voortzetten. En aangezien het Tenggergebergte voor hen en al hun aanhangers een gebied van veilige schuilplaatsen vormde, kan men vermoeden, hoe in dien tijd de Tenggereezen onder hun schrikbewind geleden hebben.

Uit een door den heer G. P. Rouffaer gevonden aanstellingsbesluit blijkt, dat in het jaar 1733 de Soenan van Kartasoera zekeren Ngabèhi Soetodjojo, die door de opstandelingen uit Malang verdreven was, met het bestuur over Tengger belastte, en wel tijdelijk, totdat de macht over het gebied van Malang weer hersteld en ,,het dorp Tengger'' weer onder het hoofdbestuur van den regent van Pasoeroean gekomen zou zijn.

Toen na het tractaat van 11 November 1743, waarbij de soesoehoenan Java's Oosthoek aan de O. I. C. afstond, rust en orde voor een groot deel hersteld waren, berichtte de gouverneur-generaal van Imhoff aan de bewindhebbers der O. I. C., dat het in Oost-Java rustig was, met uitzondering van de bovenlanden van Pasoeroean en Malang, waar men nog bezig was, ,,het roofgespuys uyt de vorige oorlogen, onder eenige van Soerapatty's nageslagt nog overgeblevenen'' te verdrijven of tot rede te brengen.

Volgens Hageman (zie zijn brochure Tenggergebergte en bevolking) was 't kapitein H. J. de Keizer, dien de O. I. C. als haar eersten commandant in het nieuw verworven gebied plaatste. Achtereenvolgens traden als bestuurder van Pasoeroean op: kapitein H. J. de Keizer (1746—1752), luitenant D. J. Wahren (1752—1754), luitenant C. J. A. von Hayn (1754—1759), luitenant C. Hogewitz (1759—1760), kapitein J. C. Hartman (1761—1763), luitenant O. L. Trappannegro (1763—1765), luitenant J. J. Ram 1765—1768), commandant J. D. Gondelach 1768—1772), commandant Adriaan van Rijck (1772—1790), commandant J. Coert (1790—1801), kapitein-commandant J. Hesselaar (1801—1808), resident Halewijn (1808), resident C. Vos (1808), Engelsch tusschenbestuur (1811—1816), luitenant H. G. Jourdan als resident (1812—1816), resident C. Vos (1816—1818), resident J. C. Ellinghuyzen (1818—1826), resident F. G. Valck (1826—1827), resident H. J. Domis (1827—1831).

Uit de memories van overgave, achtereenvolgens ingediend door de aftredende gouverneurs van Java's N. O. kust Nic. Hartingh, W. H. van Ossenbergh, J. Vos, J. R. van den Burgh, R. T. van der Niepoort, J. Siberg (De Jonge's De opkomst van het Nederlandsch gezag) blijkt, dat de toestand in het Pasoeroeansche over het algemeen wel bevredigend was.

In 1761 hielden Soerapati's nazaten onder Pangeran Praboedjaka (Pangeran Singosari) en Raden Wiranegara zich nog op in het gebergte van de districten Malang en Loemadjang, en hoewel zij niet agressief optraden, werden zij toch beschouwd als een ,,doornheg in Java's thuyn'', die niet kon worden uitgeroeid door de uit het fort van Pasoeroean uitgezonden tien soldaten, wijl de rebellen rondzwierven in bijna ontoegankelijke bergcomplexen.

Hageman deelt in zijn Handleiding tot de kennis der geschiedenis enz. van Java mede, dat Ingabèhi Soetodjojo (ook door Rouffaer genoemd, zie hierboven) in 1764 „opperhoofd van Tengger'' was en de stroopende benden aanvoerde, tegen wie de reeds hierboven genoemde commandant Trapannegro van Pasoeroean met zoo'n succes ageerde, dat de Tenggersche aanvoerder der opstandelingen verslagen en naar Loemadjang verdreven werd.

Tijdens het bestuur van de eerste Pasoeroeansche commandanten moet den Tenggereezen de teelt van aardappelen en groenten zijn aangeleerd; vermoedelijk is 't Adriaan van Rijck geweest; die gedurende zijn vrij langdurig verblijf te Pasoeroean den groententeelt in den Tengger uitbreidde. Ook liet hij op of nabij het plateau, waar nu Tosari ligt, — deze naam was in dien tijd nog onbekend — een planken „berghuis'' oprichten, waarin een Europeesche tuinier werd geplaatst, om groentenzaden aan de bevolking te verstrekken, bij den groententeelt praktische aanwijzingen te geven en tevens om voor het onderhoud en de bewaking van het „berghuis'' te zorgen. De groote vruchtbaarheid en het uitmuntende klimaat in het hooggebergte bij den Bromo trokken dus toen reede de aandacht, en de tuinbouw werd ingezet, welke zich sedert zoo heeft uitgebreid, dat die nu een vrij belangrijk middel van bestaan voor de Tenggereezen is geworden.

In 1785 vroeg zekere Hooijman (predikant), die vernomen had, dat nog niet lang geleden „een soort van volk'', hetwelk den Tengger bewoonde, een mensch geofferd had (aan den Bromo), inlichtingen hierover aan den toenmaligen Pasoeroeanschen commandant Adriaan van Rijck, die in antwoord daarop het een en ander over de Tenggereezen schreef (o. a. dat het verhaal over het menschenoffer moest voortgekomen zijn uit oude legenden en dus maar een fabel was), en wiens brief van 26 Mei 1785 is gepubliceerd in de Verhandelingen van het Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen, deel VII, jaar 1814.

Wanneer men deze door Adriaan van Rijck geschreven, eerste berichten over de Tenggereezen leest, dan verkrijgt men den indruk, dat zij de resultaten waren van oppervlakkige waarnemingen en onderzoekingen.

De tuinierende commandant beschouwde de Tenggereezen als Mohammedanen, die zeer onachtzaam waren in het opvolgen van Mohammedaansche voorschriften betreffende besnijdenis, huwelijk en begrafenis, maar noemde ze oprechter, minder ijverzuchtig, minder moorddadig (!?) dan de Javanen van de Noorderstranden. Hij vermeldde hun landbouw, bestaande in den teelt van uien, djarak en mais; hij beschreef hun woningen, waarin het haardvuur dag en nacht werd aangehouden, hun haardrakken; hij maakte melding ook van hun priesters en gaf het verhaal betreffende de afkomst der Tenggereezen van Kjai Dadappoetih. Aan Adriaan van Rijck, den stichter van het „berghuis'', komt echter de eer toe, het eerst de Tenggereezen in hun leven en werken te hebben gadeslagen met meer belangstelling dan men van een militair-bestuurder uit dien tijd zou verwacht hebben.

Latere berichten dan die van Adriaan van Rijck omtrent Tengger en de Tenggereezen zijn achtereenvolgens gegeven door Lesenault de la Tour en Des Tombes (Description des montagnes de Tingar, Annales des Voyages XIV, 1811), Thomas Horsfield, die in 1806 het Tenggebergte bezocht en over bevolking en flora een korten brief schreef aan de Directie van het Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen (deel VII jaar 1814).

Horsfield trof er in 1806 reeds de cultuur van tarwe aan, maakte ook melding van den teelt van groenten, uien en perziken en van een „veelbelovende'' proef met wijnranken en vond de Noord-

zijde der bergketenen van den Tengger ,,voortreffelijk geschikt tot de koffy-teelt''.

Op 20 Augustus 1808 maakte H. J. Domis een reis van Soerabaja naar het Tenggebergte; van die reis hield hij een journaal aan, waarvan hij een uittreksel in zijn ,,Aanteekeningen van H. J. Domis, Resident van Passourouang enz. 1829—1830'' heeft gepubliceerd. De tocht ging per rijtuig van Pasoeroean naar Calorahan (6 paal ten Zuiden van de hoofdplaats) en te paard via Ngombal (thans Ngembal) door zware bosschen over Poespo naar ,,de dessa Tinger'', van hier naar de Zandzee en den Bromo, en terug over Poespo en Winongan.

Hij trof in het Tenggergebergte geen rijstcultuur aan, noch op natte, noch op droge velden, vond den teelt van Europeesche groenten in de dessa-groententuinen verwaarloosd, en roemde de vruchtbaarheid van den grond, die met koffie- en andere vruchtboomen (ook perziken) beplant was. Volgens Domis waren de Tenggereezen zeer eenvoudig; zij kenden geen moord, overspel of diefstal, aten spek, offerden aan het vuur en begroeven de lijken met het gezicht gekeerd naar den berg (Bromo). Hij schatte het zielental van Tinger op circa 400 huisgezinnen, die zich met de strandvolken niet vermengden ,,en zich zeer van die der benedenlanden en van de andere gedeeltens van Java in godsdienst'' onderscheidden.

Thomas Stamford Raffles kwam in 1815 bij zijn bezoek aan Oost-Java ook in het Tenggerbergte een kijkje nemen.

In zijn ,,Discourse, delivered on the 11th September 1815 (opgenomen in de Verhandelingen van het Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen deel VIII, jaar 1816) deelde hij mede, dat de bevolking in den Tengger (zielental ± 1200) fragmenten van den Hindoeschen godsdienst beleed en ongeveer 40 dessas in de omgeving van de Zandzee bewoonde. Hij weidde uit over het interieur van een Tenggersch huis, den vuurhaard, de doekoens, hun taak, hun gebeden, de gebruiken bij huwelijk en sterfgevallen, hij noemde het hem geschonken boek Panglawu, waarin de bijzonderheden omtrent hun godsdienst vermeld waren en maakte melding van het gebruik, om een lijk met het hoofd naar het Zuiden te begraven en van de poppen of menschvoorstellingen (,,to represent the human form''), welke bij de doodenfeesten dienden.

In de Javasche Courant van 27 Juni 1820 komt van IJ (van IJsseldijk) een korte beschrijving voor van den gemaakten tocht Loemadjang—Kandangan—Ledokombo — Ngadas — Zandzee—Bromo en terug en van de zeden en gewoonten der Tenggereezen. Hij behandelde in het kort de zielenvereering door middel van poppen, welke later verbrand werden, de woning-inrichting, de gebruiken omtrent den vuurhaard, de produceerende groententuinen, en vermeldde ten slotte de zedelijkheid en andere goede eigenschappen, het geluk en de tevredenheid der Tenggersche bergbewoners.

In 1821 maakte professor Reinwardt een tochtje van Probolinggo naar Ngadisari (dat toen nog Ngadassari heette), waar hij in de pasanggrahan verbleef. (Deze pasanggrahan moet volgens Hageman in 1815 gebouwd zijn). De Tenggereezen verkeerden toen reeds veel met de bewoners der lagere streken, met wie zij een vrij levendigen handel dreven in land- en tuinbouwproducten. Overigens deelde Reinwardt in zijn ,,Reis naar het Oostelijk gedeelte van den Indischen Archipel in het jaar 1821'' zeer weinig bijzonderheden over de bevolking mede.

De uitstapjes, welke de gouverneur-geraal van der Capellen in October 1822 van Pasoeroean en Probolinggo maakte naar de Zandzee, zijn door een reisgenoot beschreven in een opstel, dat in de Bataviasche Courant van 1822 Nos: 43 en 44 is opgenomen.

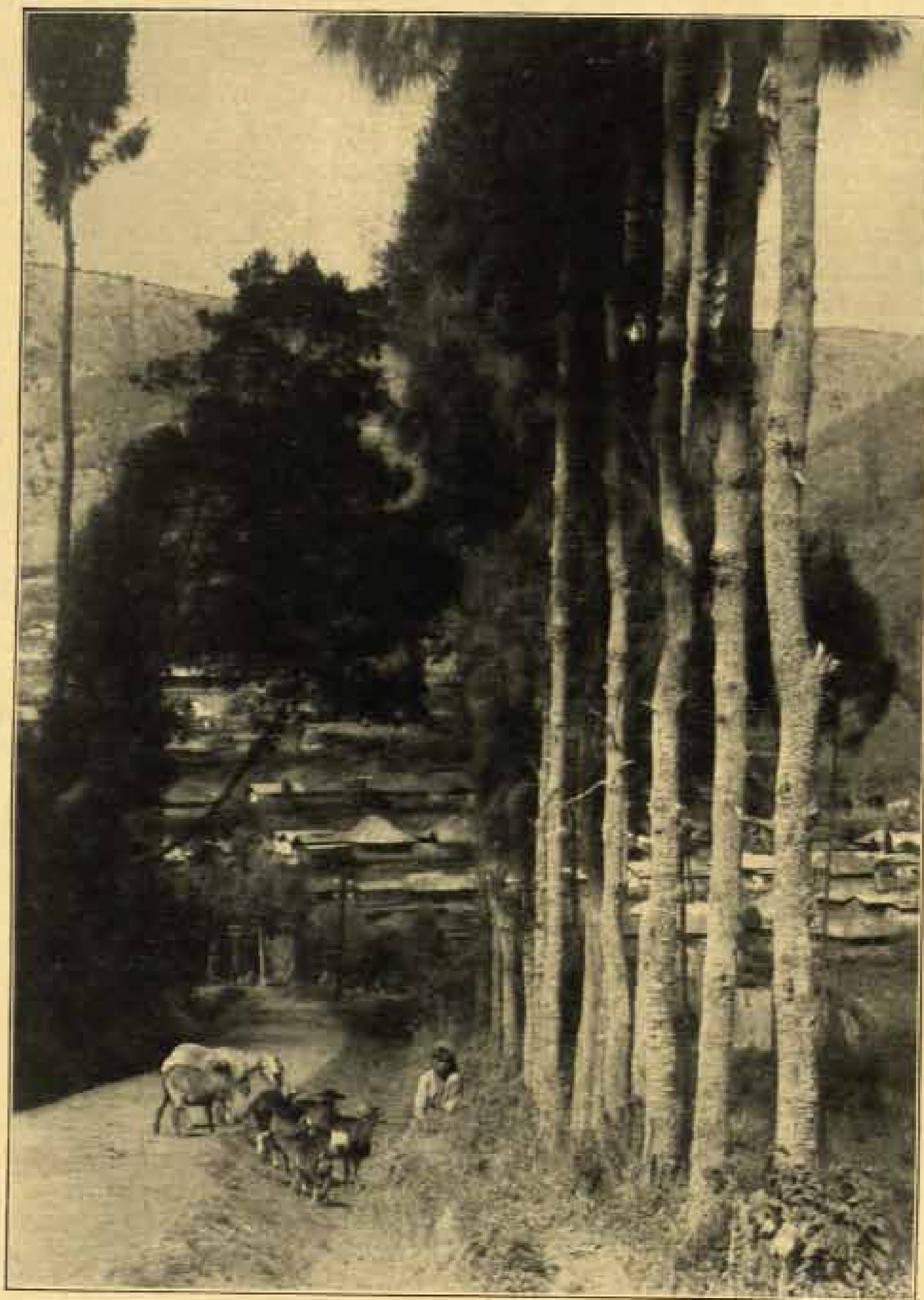


Photo: S. Satake, Tosari

Weg naar de Tenggersche dessa Ngadiwono.

Even weinig belangrijk is het rapport van een reis, in 1815 gemaakt door een heel gezelschap, bestaande uit resident Besier, assistent-residenten, regenten en verder gevolg, van Malang over Goeboegklakah naar Ledokombo en van Probolinggo via Sapikerep en Ngadisari naar den Bromo.

In 1830 maakte L. H. W. Baron van Aylva Rengers een tocht per rijtuig van Probolinggo naar Petallan en van hier te paard naar Sapikerep en Wonosari, waar in de pasanggrahan overnacht werd. Van daar trok hij naar den Bromo. De door hem verzamelde gegevens (in 't Fransch) zijn later in 't Hollandsch gepubliceerd door L.J.F. Janssen in ,,Bijdragen tot de kennis der Nederlandsche en vreemde kolonien 1846''. Ook hij trof in het Tenggergebergte te Wonosari tarwe-velden en wijngaarden aan. Hij schatte de bevolking van het Tenggergebergte op 3000 zielen in 48 dorpen en gehuchten. Hij gaf een schetskaart, waaruit kon blijken, hoe het Tenggersche huis was gebouwd en ingericht, hij had 't over den heiligen haard, beschreef in 't kort de zeden en gewoonten der Tenggereezen, hun goede eigenschappen, hun godsdienst, en deelde mede, dat hij de bijzonderheden daarover had vernomen van den heer Domis, die toen resident van Pasoeroean was.

Van de hand van laatstgenoemde verscheen in 1836 het boekje: ,,De Residentie Pasoeroeang op het eiland Java'', waarbij als bijlage was gevoegd het opstel ,,Aanteekeningen over Tinger'', te voren reeds in het XIIIe deel der Verhandelingen van het Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen verschenen.

Op de vóór in het boek geplaatste kaart der genoemde residentie komen o. m. de namen Poespo, Tosari en Tinger voor, laatstgenoemd gehucht vlak bij den berg Bromo, waarvan de Dasar geteekend is tusschen den Bromo en het meer van Grati.

Wegen waren er: van Pasoeroean naar Dasar over Kebontjandi, Poespo en Tosari (het tusschenstation Pasreppan of Ngepoh is op dat kaartje niet vermeld), van Singosari naar Pakis en van Singosari naar Goeboegklakah.

Uit de beschrijving blijkt, dat er van de 11 districten van het regentschap Pasoeroean toen reeds een district Tengger bestond. Volgens het werk van Hageman zou in 1816 of 1817 Ph. H. van Lawick van Pabst den eersten demang (het districtshoofd) over het disirict Tengger hebben aangesteld. Hij maakte melding van de zware bamboebosschen, welke op de N. W. hellingen van den Tengger voorkwamen, van de koffietuinen, welke het uitgestrektst waren in het Malangsche en van de wilde kaneel, die overvloedig groeide in het Panditansche. Het zielental der Tenggereezen werd op 3100 geschat. Hij deelde mede, dat de Tenggereezen uit het Mataramsche afkomstig zijn, beschreef hun godsdienst, hun opvattingen betreffende de zielsverhuizing naar den soeralaja (hemel), hun eerbied voor het vuur, hun tijdrekening, hun gebedsformulieren, hun feesten, gebruiken bij geboorte, huwelijk, en sterfgevallen.

In 1836 nam H. W. van Waey uit Probolinggo deel aan een Bromo-offerfeest, waarvan de beschrijving is opgenomen in het Tijdschrift van Nederlandsch-Indië, 4^e jaargang 1^e deel, jaar 1875. Vrij uitvoerig wordt in dit opstel de woning van den Tenggerees beschreven. De land- en tuinbouw in den Tengger had in 1836 een bijzonderen bloei; voor het eerst werd melding gemaakt van den aanplant van rijst op droge velden (gogo). Adriaan van Rijck verhaalde in zijn hierbovengenoemd opstel, dat er naar volksopvatting of uit bijgeloof geen rijst in het Tenggergebergte geplant mocht worden; er is thans echter geen legende of overlevering bekend, waaruit men zou kunnen opmaken, dat de rijst-aanplant vroeger verboden was. Waarschijnlijk was in den tijd van Adriaan van Rijck de rijstcultuur in den Tengger nog moeilijk of onmogelijk, of werd de djagoengteelt door de maisetende Teng-

gerbevolking verre boven de rijstcultuur verkozen.

Zag dus van Waey in 1836 reeds droge rijstvelden in den Tengger, van Herwerden daarentegen, die dit gebied in 1841 en 1842 bezocht, constateerde, dat de Tenggerees rijst betrok uit de benedenlanden. Neemt men aan, dat van Herwerden meer het oog had op de bevolking der hoogste Tengger-plateaus, waar ook ook thans geen rijst geplant wordt of kan worden, dan kan men vaststellen, dat de aanleg en beplanting van droge velden (gogo) over het algemeen in de Tenggerdessas beneden de 4000 voet reeds omstreeks 1836 bekend was.

Van Waey roemde de gastvrijheid, ingetogenheid, hulpvaardigheid der Tenggereezen, beschreef uitvoerig het Bromoofferfeest en gaf het gebed der priesters weer in een kort en zeer vrij vertaald uittreksel.

In Augustus 1838 bezocht de gouverneur-generaal de Eerens, tijdens zijn inspectiereis over Java, Probolinggo; van hier ging hij over Petallan en Soekapoera naar de pasanggrahan van Wonosari (vlak bij Ngadisari) en van daar over de Zandzee naar Tosari, waar in de pasanggrahan (op het erf van deze pasanggrahan had resident Besier een tuin van Europeesche groenten en vruchtboomen doen aanleggen) overnacht werd om den volgenden dag over Poespo en Pasreppan de hoofdplaats Pasoeroean te bereiken. Van die reis is een levendig journaal aangehouden, dat in het Tijdschrift van Nederlandsch-Indië, 21e jaarg. afl. 1—6, 1e deel, jaar 1850 gepubliceerd is, en waarin slechts eenige, weinig belangrijke gegevens over de Tenggereezen voorkomen.

Van de hand van L. Burer, die tusschen 1837 en 1847 te Malang gewoond heeft, is een oppervlakkig verhaal verschenen (in het tijdschrift Biang Lala, 1e jaarg. 1e deel, jaar 1852) van een door hem gemaakten tocht van Goeboegklakah via Ngadas naar den Bromo. Hij noemde de Tenggereezen kortweg heidenen, die goed gebouwd, welgegoed, zuinig, gastvrij en zedig waren; hij beschreef een voorval, waaruit kan worden opgemaakt, dat de ingezetenen van Goeboegklakah in 1839 zeer veel last hadden van een bende Madoereesche roovers uit het Probolinggosche.

In 1840 verscheen het werk: „Verzameling van oudheden, benevens derzelver fabelachtige verhalen te vinden in de residentie Passaroeang" van R. L. J. Kussendrager (onderwijzer te Batavia), die echter den Tengger waarschijnlijk niet bezocht en zijn gegevens gedeeltelijk uit de werken van andere schrijvers geput heeft.

J. D. van Herwerden, resident van Madioen, bezocht in 1841 en herhaaldelijk in 1842 den Bromo; zijn „Bijdrage tot de kennis van het Tenggebergte en deszelfs bewoners", met „aanteekeningen nopens de zeden en gebruiken der bevolking van het Tenggergebergte" komt voor in de Verhandelingen van het Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen 20e deel, jaar 1844. Hij maakte gewag van de weinig geëvenaarde vruchtbaarheid van het Westelijk deel van het Tenggergebergte (Pasoeroeansch en Malangsch Tengger), van de koffietuinen bij Sapikerep (Probolinggosch Tengger), van de theetuinen van Soekapoera (Probolinggosch Tengger); hij bracht de mindere vruchtbaarheid van een deel van Probolinggosch Tengger in verband met den stroom gloeiende lava, welke door den vroegeren Tengger-vulkaan (thans Zandzee) moet zijn uitgestort door en langs de z.g. Djoerang Pengantèn en andere ravijnen.

Hij beschreef uitvoerig de uitbarsting (in Januari 1842) van den Bromo, die van 1835 tot 1841 een meer in zijn krater had (1); hij deelde mede, dat de doekoens in die uitbarsting de aankondiging zagen van de verblijdende nabijheid van

(1) Het meer was in 1844 verdwenen en werd in 1845 weer gezien door Dr. Friederich Junghuhn en in 1848 door Dr. Bleeker.

Soenan Iboe, den beschermgod. Hij behandelde uitvoerig het Bromo-offerfeest, de plechtigheden bij huwelijk en begrafenis, den landbouw, de kleeding van mannen en vrouwen, de sagen of legenden, zooals die bij het volk bekend waren.

In Februari 1844 toog Dr. S. A. Buddingh van Pasoeroean naar Tosari en den Bromo; de in zijn werk: ,,Neerlands Oost-Indië 1859'' gepubliceerde gegevens over de Tenggereezen blijken voor het meerendeel ontleend te zijn aan de werken van andere schrijvers.

Frans Junghuhn maakte in September 1844 een tocht van de pasanggrahan van Goeboegklakah naar de pasanggrahan van Wonosari. Zeven dagen besteedde hij voor het onderzoeken en opnemen van bergtoppen en eruptiekegels, en toog toen van Wonosari naar Ledokombo.

Behalve een schat van waardevolle vulkanologische, geologische en plantkundige gegeven gaf hij in zijn werk: ,,Java, zijne gedaante, zijn plantentooi en inwendige bouw. 1854'' een korte beschrijving van de inrichting der Tenggereesche woonhuizen; tevens maakte hij melding van de afstamming der Tenggereezen van Kjai Gedé Dadappoetih, het volkskarakter, de uitgebreide cultuur van mais, kool en uien.

Dr. Friederich Junghun trok in 1845 naar den Bromo (waarin hij een dampend meer aantrof) en koos den weg over Soekapoera, in de nabijheid waarvan toen nog een thee-aanplant bestond. In zijn beschrijving (Topographische und naturwissenschaftliche Reisen durch Java, 1845) komen echter geen gegevens voor over de bewoners van het Tenggergebergte.

De beschrijving van Tenggersch land en volk, welke in 1847 verscheen in het werk: ,,Narrative of the surveing voyage of H. M. S. Fly during the years 1842-1846, together with an exursion into the interior of the eastern part of Java by J. Beete Jukes (1) — deze maakte een tochtje uit Loemadjang over Kandangan, Ledokombo, Wonosari naar Tosari, Pakis en Malang — bevat weinig belangrijke gegevens.

Te Tosari vond schrijver een onderdak in ,,a very fair hotel, kept by a Dutchman, named Templeman''. Op de bij het werk gevoegde kaart van de residentie Pasoeroean zijn slechts weinige desas aangeduid. Blijkbaar had de schrijver slechts de bedoeling, om de ligging der bergen aan te geven, benevens de wegen, welke hij gevolgd en de desas, welke hij bezocht had.

De bevindingen, opgedaan bij een reis naar den Bromo in Augustus 1848, heeft Dr. Bleeker samengevat in een opstel ,,Fragmenten eener reis enz.'' verschenen in het Tijdschrift van Nederlandsch-Indië, jaarg. 1849, afl. 7—12, tweede deel. Deze schrijver noemde drie wegen, t. w. Pasoeroean Bromo (over Pasreppan, Poespo, Tosari) Probolinggo-Bromo (over Soekapoera, Ngadisari) en Malang-Bromo (over Pakis, Nongkodjadjar); te voren waren, gelijk uit het bovenstaande is op te maken, ook reeds tochten gemaakt van Malang via Goeboegklakah en van Kandangan via Ledokombo naar den Bromo.

Van de 5 voornaamste, zeer oude, naar den krater leidende verbindingswegen werd dus ongeveer een eeuw geleden vrij druk door toeristen, onderzoekers, ambtenaren en desalieden gebruik gemaakt.

Bleeker schatte het aantal Tenggereezen op ruim 7000 en het aantal Tengger-dessas op 58. Van die Tenggereezen woonden circa 4000 in 49 dessas van de toenmalige residentie Pasoeroean (waartoe ook Malang behoorde) en 3000 in 19 dessas van de toenmalige residentie Probolinggo (waartoe ook Loemadjang behoorde). Tosari bestond toen behalve uit een pasanggrahan

---

1) Dit boek is door Dr. W. R. van Hoevell voor Nederlandsche lezers bewerkt onder den titel ,,Togten van een Engelschman door den Indischen Archipel, jaar 1853''.

nog uit 40 Inlandsche huizen met ongeveer 200 ingezetenen.

Omtrent godsdienst, zeden en gebruiken der Tenggereezen treft men in Bleeker's opstel niets aan; schrijver verwijst eenvoudig naar de gegevens daaromtrent in de werken van Domis en van Herwerden.

J. E. Teysman, die in 1856 het Tenggergebergte bezocht, om de botanie van deze streek te onderzoeken, trof te Tosari o. a. den wilden pruimeboom en den olijfboom aan.

Vulkanologische gegevens over den Tengger zijn verstrekt door Emil Stöhr, die in September 1858 den Bromo bezocht en wiens beschrijvingen werden gepubliceerd in Dr. A. Petermann's Mittheilungen, 1836 en in Tijdschrift van Nederlandsch-Indië, 3e serie, 3e jaarg., 2e deel, 1869.

Zollinger bezocht het gebergte in 1858.

Wat William Barrington d'Almeida in zijn ,,Life in Java, with sketches of the Javanese, 1864'' over Tengger en de Tenggereezen geschreven heeft, zijn slechts resultaten van korte, oppervlakkige waarnemingen van een toerist, die van taal, land en volk nog een geringe kennis bezat en eigenlijk alleen voor zijn genoegen uitstapjes maakte.

In 1871 verscheen het werk: ,,Tengger, gebergte en bevolking'' (overgedrukt uit het Handelsblad van Pasoeroewan en omstreken) door J. Hageman JCz. Deze vermeldde de 6 in Pasoeroeansch Tengger gelegen dessas Tosari, Proewono, Podokojo, Kajoekebek, Wonokitri, Ngadiwono, waar de Inlandsche bevolking uit Tenggereezen (ruim 3000) bestond, terwijl de lager gelegen dessas verbasterd Tenggereesch-Mohammadaansch waren, 9 dessas met 3030 echte Tenggereezen in de Probolinggosche dessas Poetoes. Wonokerto, Ngadas, Djetak, Wonotoro, Ngadisari, Ledokombo, Tjerebek en Wonokerso; 13 dessas met ongeveer 3000 Tengereezen in Malangsch Tengger, 12 dessas met 152 Tenggereezen in Loemadjangsch Tengger. (1)

Er werden 6 richtingen gemeld, waarin de wegen uit Tosari liepen, t. w. één noordwaarts over Poespo, één naar Kronto en verder noordoostwaarts, één Westwaarts naar Nongkodjadjar, één Zuidwestwaarts naar Toempang en Malang, één Zuidwaarts naar den Semeroe en één Zuidoostwaarts naar Goetjialit (Kandangan).

Hageman noemde de bevolking ,,het eenig overgebleven gedeelte van de oorspronkelijke polynesische inheemsche aborigines van oud-Java.'' Hij beschreef de tijdrekening der Tenggereezen, noemde de voornaamste feesten, de offerbekers, de wierookbranders, het priester-kostuum, de vereering van water en vuur.

Het voornaamste uit de meeste der bovengenoemde werken — met uitzondering van dat van Hageman — is door Prof. Veth samengevat in een overzicht over Tengger en Tenggereezen, welk overzicht voorkomt in zijn werk Java (1875—1882).

Na hem zijn er verschillende schrijvers geweest, die het onderwerp kort overzichtelijk, in fragmenten, op speciaal gebied, of gecombineerd met reisschetsen hebben behandeld. Van die schrijvers worden hier genoemd: Ch. E. Bodemeijer, die als controleur van Soekapoera de nota van den heer H. M. La Chapelle over het Tenggergebied behandeld heeft (Tijdschr. voor Ind. T. L. en Vk. deel XLIII, 1901 blz. 311 t/m 330); Dr. J. Brandes over de koperen plaat met inscriptie, in den Tengger gevonden, verklaring van de figuren op Zodiakbekers (Notulen van de algem. en directievergaderingen van het Batav. Gen. v. K. en W. deel XXXVII. 1899, blz. 64-69 en blz. 126 t/m 135); U. G. L.

(1) Volgens de door betrokken Inlandsche ambtenaren in 1919 ingediende opgaven werd in het jaar 1919 de Tenggereesche godsdienst beleden door 30.959 Tenggereezen, met 36 Tenggereesche doekoens of priesters, wonende in totaal 45 desas, waarvan 11 in de afdeeling Pasoeroean, 11 in de afdeeling Probolinggo, 14 in de afdeeling Loemadjang en 9 in de afdeeling Malang.

von Freijburg, naar aanleiding van de nota van den heer H. M. La Chapelle over het Tenggergebied (Tijdschr. v. Ind. T. L. en Vk. deel XLII. 1901, blz. 331-348); F. C. Heijnen Pr. over het plateau van den Tengger (Tijdschr. ,,Onze Wachter'', zonder jaartal); Dr. H. H. Juynboll over zodiakbekers (Encyclopaedie van Nederl.-Indië); Raden Karta Adiredja, wedono Kandangan, over oud-Tenggereesche gebruiken (serie uitgaven volkslectuur No. 297); J. H. F. Kohlbrugge over zoogdieren van den Tengger, de heilige bekers der Tenggereezen, de legende van Kjai Koesoemo, ethnologische bijzonderheden, geografische aanteekeningen en anthropologische mededeelingen (respectievelijk in Natuurk. Tijdschr. van N. I. deel LV, 9e serie deel IV. 1896 blz. 261-298, Tijdsch. voor Ind. T. L. en Vk. deel XXXIX, 1897 blz. 129-142, Idem blz. 428-429. Bijdragen tot de T. L. en Vk. van Nederl.-Indië, 6e volgreeks 1901 deel IX blz. 13-147, Feestbundel van taal-, letter-, geschied- en aardrijksk. bijdragen ter gelegenheid van den tachtigsten geboortedag van Dr. P. J. Veth, 1884 blz. 115-191, tijdschrift 'l Anthropologie IX, 1897); H. M. La Chapelle, Nota betreffende het Tenggergebied (Tijdschr. voor Ind. T. L. en Vk. deel XLI 1839 blz. 32-54); Dr. J. J. Meinsma over de tijdrekening der Tenggereezen (Bijdragen tot de T. L. en Vk v. N. I., 4e volgreeks, 3e deel 1879 blz. 131-149); G. P. Rouffaer over de Tenggereezen (Encyclopaedie van N.I.); Joh. Scholte over de slametan entasentas der Tenggereezen (Handelingen van het eerste congres voor taal-, land- en volkenkunde van Java, 1919).

Hoofdstuk II

Godsdienst en bijgeloof.

De door de Tenggereezen beleden godsdienst is een samenvoegsel van hindoeïstische en mohammedaansche begrippen, welke de vereering van de drieëenheid (Brama, Wishnoe en Çiwa) te zamen met de aanbidding van verschillende godheden en geesten en met het geloof in één hoogste godheid mogelijk maken.

Doordat elk voorval, elke handeling van verleden, heden en toekomst, ook elke tijdsruimte van den dag, de maand, de week, de jarenkring min of meer in verband worden gebracht met de hoogste godheid, de drie goden, de speciale goden en geesten, die de gebeurtenissen veroorzaken, leiden, beheerschen, zijn de Tenggereezen, hoe eenvoudig en sober overigens, gewoon geraakt aan een religieuze symboliek, noodig om de verblijfplaatsen, de macht, de actie der goden en geesten aan te duiden, een symboliek, welke niet alleen in gebedsformulieren, maar vaak ook in het huiselijk- en werkleven tot uiting komt.

Vermoedelijk zal het een en ander omtrent de Hindoesche godenleer, zooals deze in de aanpassingsvormen tot de eerste Tenggersche priesters van Mamanggis, Lili, Djebing, enz. gebracht is, in lontarschrift vastgelegd zijn geweest. Raffles maakt in zijn ,,The History of Java'' melding van het Tenggersche boek ,,panglawu'', dat hem zou zijn geschonken en waarin de Tengger-godsdienst zou zijn omschreven.

Te oordeelen naar het woord panglawu (=panglaboeh, van laboeh = het storten van offers in het vuur) zal dat boek slechts de legende omtrent het offeren aan den Bromo of de bijzonderheden omtrent den Bromo-dienst hebben bevat.

De doekoen van Ngadisari is in het bezit van een boek, waarin eenige aanteekeningen omtrent den godsdienst zijn geschreven, volgens welke aanteekeningen de Hindoesche drieeenheid als Sang Hijang Batara Goeroe, Sang Hijang Batara Wisnoe en Sang Hijang Batara Siwa wordt voorgesteld. Maar boven die drie wordt als de hoogste godheid genoemd: Sang Hijang Wisésa of Sang Hijang Toenggal.

Het is deze Sang Hijang Wisésa, van wien in de Manik-Maja-legende de al-

macht wordt weergegeven in het verhaal, dat hij eerst zich zelf en in het eerste tweeduizendjarige tijdperk den hemel (soeralaja) en de aarde (boewana), de zon (soerija) en de maan (tjandra), den dag (manik) en de nacht (maja) schiep, waarna hij aan negen zoons en vier dochters het leven schonk, van welke kinderen hier de zoons genoemd worden: Batara Maha Déwa of Batara Brama, Sang Hijang Samboe, Sang Hijang Kamadjaja, Batara Wishnoe, Batara Bajoe, Sang Hijang Prit Handjala, Sang Hijang Koewéra, Batara Maha Jekti en Batara Siwa, ieder van hen symboliseerend of beheerschend: een windstreek, een tijdsruimte, een kleur. (1)

Volgens de opvatting der Tenggereezen huist Sang Hijang Batara Goeroe met alle andere goden in het godenverblijf, de soeralaja, welke als de berg Semeroe wordt aangeduid.

Bij de Tenggersche priesters zijn dan ook nog de goden bekend: Batara Soerija, Batara Sri Wehajoe (Bajoe), Batara Maha Déwa, Sang Hijang Déwata, Sang Hijang Mahisoera (=Iswara), Sang Hijang Soekma Déwa Raka, Sang Hijang Poespapoedja, Sang Hijang Maha Méroe.

In de gebedformulieren wordt Sang Hijang Poespapoedja voorgesteld met Sang Hijang Maha Méroe boven zich, terwijl Sang Hijang Soekma Déwata wordt gedacht als degeen, die het leven van den mensch verzorgt, den harteklop koestert en in het menschelijk wezen doordringt langs de openingen van het menschelijk lichaam.

Van al de goden heeft Sang Hijang Batara Brama of Sang Hijang Batara Goeroe een bijzondere beteekenis, omdat hij de god is van het vuur, dat als natuurverschijnsel-kratergeheimenis sedert eeuwen bij den animistisch denkenden en voelenden Tenggerees een materie van bijzondere vereering is geweest. Hij wordt niet altijd met den naam van Brama aangeduid; men omschrijft hem als Sang Hijang Geni Batara Soetji d.i. Godheid Vuur, de reine Godheid, of: Sang Hijang Geni Soekma Adi, d.i. Godheid Vuur met de reine ziel. Zelfs het vuur, dat uit en door hem ontstaat en de kracht heeft, alle zonden weg te vagen, wordt soms niet rechtstreeks „vuur van Brama'' genoemd, maar „water, ontspruitend uit het hart of uit de longen van Brama.''

Voorts zijn er goden, godheden of geesten, die zich op bepaalde plaatsen ophouden, om en bij den Bromo-vulkaan; zoo huist Déwa Koesoema in den krater,[2]) Soenan Tengoek op den bovensten kraterrand, Soenan Perniti op de plaats Badjangan, aan den voet van den kraterkegel, waar de voor toeristen aangelegde trap een aanvang neemt, — deze Soenan Perniti wordt in Loemadjangsch Tengger ook wel Soenan Linggeng genoemd — Soenan Pernata op de plaats Potèn, aan den voet van den Bromo, op de Zandzee, Radèn Doemeling aan de poort Tjemoro Lawang (in Probolinggosch Tengger), Kjai Omah en Njai Omah aan de poort Moengal (Pasoeroeansch Tengger). Hieruit kan men opmaken, dat in verband met de groote plechtigheid van het offeren aan den Bromo, in den omtrek tal van waak- of beschermgoden gedacht worden, die juist op zoodanig gekozen plekken zetelen, dat een geleidelijke vereering en aanbidding kan plaats hebben als ritus van den offer-tocht, beginnende bij de afdaling van de bergpassen Tjemoro Lawang en Moengal naar de Zandzee, voortgaande met de beklimming van den beneden-kegelwand, de beklimming van den boven-kraterwand, het staan of zitten tegenover of boven de krater-opening, en eindigend met het nglaboeh, het storten van de offeranden in het goddelijke vuur.

Die zetels van de waak- of bescherm-

1) De Manik-Maja-legende is uitvoerig behandeld in de Handleiding tot de kennis der geschiedenis, aardrijkskunde, fabelleer, tijdrekenkunde van Java door J. Hageman J. Cz. 1852.

2) Van Herwerden noemt de in den krater zetelende godheid: Soenan Iboe; Junghuhn noemt haar: Déwa Soenan Iboe.



Photo: S. Satake, Tosari

Rijweg naar Tosari (nabij Tosari)



Photo: S. Satake, Tosari

Een tegen een berghelling gebouwd gehucht van de dessa Tosari

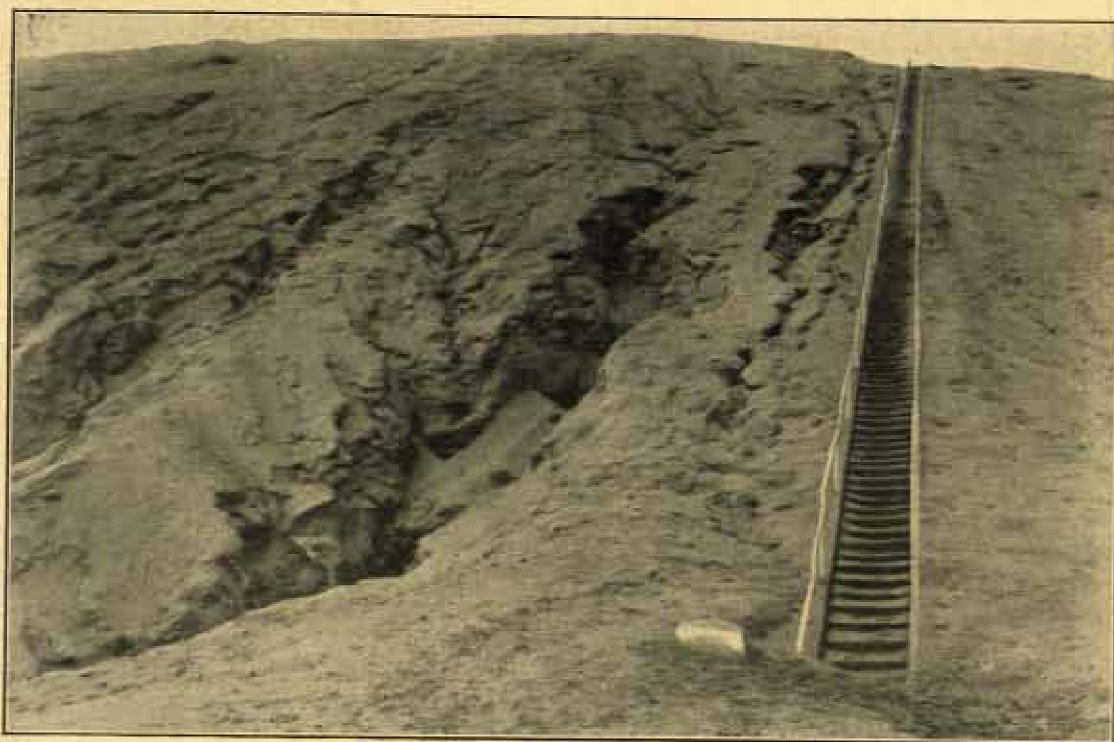


Photo: S. Satake, Tosari
De z.g. Bromotrap, gelegd over den wand van den bovensten kraterkegel van den Bromo, waar Soenan Perniti of Soenan Linggeng huist.



Photo: S. Satake, Tosari
De Bromo-krater, waar Dewa Koesoema huist.

goden zijn de heilige etappes in den offertocht; de priesters dalen niet af naar de Dasar, voordat zij op de bergpassen hulde gebracht hebben aan den specialen god [1]; en aan den voet van den vulkaankegel houden de uit alle windstreken te zamen gekomen priesters hun gebed, alvorens den krater te beklimmen.

Ook het water heeft waak- of beschermgoden en — geesten, welke hun zetel op verschillende plaatsen hebben; zoo bewaakt Sang Koemoer Poetih de watervallen, Sang Koemoed Poetih de groote bronnen, Gombang Poetih Kjai Boereng en Nini Boereng bewaken de babaggan, d. i. de plaats, waar de menschen aan het water komen, om te wasschen of zich te baden, Boeta Tjemer bewaakt de diepe plaatsen in den stroom, Sang Ratoe Kendal Poetih de kleine bronnen. In het Probolinggosche Tenggerggebergte is Sang Kendal poetih de waakgod, die in het water zit, Sang Boeta Idjo de godheid, die de babaggan bewaakt, Sang Nabi Siloemman, de godheid, die den oever bewaakt.

Voorts kennen de Tenggereezen de zeer vele bewakers en bewaaktsters, de verzorgers en verzorgsters van lichamen, eigenschappen en voorvallen, geesten, die vooral in gebeden vertrouwelijk worden toegesproken, wanneer de zegen gevraagd wordt over bepaalde feiten of handelingen, welke door die geesten worden beheerscht of geleid. Zoo kent men Iboe Pertiwi (Moeder der Aarde), Bapa Kasa (Vader van het Luchtruim), Kaki of Nini Resadjaga (Grootvader of Grootmoeder, die waakt en beschermt), Kaki of Nini Panggih (Grootvader of Grootmoeder, die de ontmoeting tusschen bruidegom en bruid regelt), Kaki of Nini Among Toewoeh (Grootvader of Grootmoeder, die den groei verzorgt), Kaki of Nini Among Soeka (Grootvader of Grootmoeder, die de lusten verzorgt), Kaki of Nini Among Raga (Grootvader of Grootmoeder, die het lichaam verzorgt), Kaki of Nini Among Soegih (Grootvader of Grootmoeder, die den rijkdom verzorgt), Kaki of Nini Among Tegoeh (Grootvader of Grootmoeder, die de standvastigheid verzorgt), Kaki of Nini Among Tetep (Grootvader of Grootmoeder, die het bestendige verzorgt).

Wat bijzonder opvalt, is, dat deze geesten zoowel mannelijk als vrouwelijk worden gedacht, en in gebedsformulieren gewoonlijk zeer vertrouwelijk met kaki en nini worden toegesproken; soms plaatst men zelfs vóór de namen van die beschermende en verzorgende geesten den titel Sang, welke gewoonlijk slechts voor godheden wordt gebruikt [2].

Zelfs zijn er verzorgers en verzorgsters van de goden; zoo spreekt men b. v. van Kaki Among Poerba Wisésa, Nini Among Goeroe, terwijl elke dessa haar dèwata (godheid) heeft als schutspatroon (batoer).

Behalve de goden en godheden, de goede bescherm- en waak- of verzorg-

1) Hageman heeft op een kenmerkend-juiste wijze in verband met de opvatting der Tenggereezen de Moengalpas genoemd: „bergportaal van het groote paleis der Tenggergoden".

2) In zijn opstel „Nini Towong" (Tijdschr. voor Ind. T. L. en Vk. deel XLIII 1901) schrijft Dr. G. A .J. Hazeu: „Nini is evenals kaki het gewone aanspraakwoordje voor de geesten; tal vhn bezweringsformulieren beginnen met „Kaki N. N.", „nini N. N." Of daarin de oorspronkelijke beteekenis van „grootvader, grootmoeder" nog leeft, dan wel of er eenvoudig „mijnheer, juffrouw" mee bedoeld wordt (deze beteekenis hebben (ka)ki en (ni)ni evenzeer), is niet uit te maken.

De meeste woorden, die oudere verwanten aanduiden, worden of werden tevens gebruikt als beleefde aanspraakwoordjes, zoowel tot jongeren als tot ouderen. Wat „nini" in het bijzonder betreft, zie Jav. Wdbk. en Kawi-Balin. Wdbk, Wahlbeem Taalsoorten p. 246 en vergel. ook de algemeene opmerkingen van prof. Kern in Bijdr. Kon. Instit. VI, VI p. 102.

„Sang" is het K.I. van si; het drukt altijd ontzag en hoogen eerbied uit. Ook „nini" is beleefd, maar er ligt tevens vertrouwelijkheid in; het drukt een meer intieme verhouding uit". En verder: „Bij voorouderdienst worden in 't algemeen alle goden of geesten met vader of moeder, meer nog met grootvader of grootmoeder aangesproken; immers ze zijn oorspronkelijk in de schatting niet anders dan geesten van „grootmoeder", bij uitbreiding „voorouders".

geesten kent de Tenggerees den demonischen geest banaspati, die de oudheden of de grenzen van het dorp bewaakt of beschermt en b. v. Kjai en Njai Toegoe Banaspati wordt genoemd. Deze banaspati is niet bepaald een kwade geest, maar wordt enkel demonisch gedacht, vermoedelijk, omdat hij afschrik moet wekken of vrees moet aanjagen aan al wie of wat kwaad doet ten opzichte van hetgeen aan zijn bewaking is toevertrouwd.

Ook booze geesten bestaan in het geloof van den Tenggerees, maar worden niet genoemd. Zij kunnen worden afgeleid en dit doet men, door het met kalk aanbrengen van teekens en figuren op deuren van woningen, zoo b.v. een kruis, aangevende een viersprong van wegen, waardoor booze geesten op een dwaalspoor worden gebracht of een menschfiguur, om aan booze geesten duidelijk te maken, dat de bewoners van het huis wakker en waakzaam zijn.

Alle goede beschermgeesten der dessa worden met den algemeenen naam van baoereksa aangeduid; zij nemen in het geloof der Tenggereezen een vrij voorname plaats in. Bovendien heeft elke dessa haar tjakal bakal of akal bakal, haar eerste stichter of ontginners (sing troeko), die als voorouders vereerd en herdacht worden en aan sommige van wie men een bijzondere, bovennatuurlijke macht toekent.

Als algemeene stamouders worden door de Tenggereezen Kjai en Njai Gedé Dadappoetih vereerd, terwijl tot de min of meer legendarische personen behooren Kjai Omah en Kjai Teger, Poetri Tatiban, ook wel Njai Omah, Njai Anteng of Njai Teng geheeten, Setijo en Toehoe uit de Adji-Saka-legende.

De tjakal-bakal of akal-bakal zijn gewoonlijk bij hun naam bekend; zoo heeten de eerste stichters van de dessa Ngadiwono Kjai en Njai Ranten; de eerste stichters van de dessas Nongkodjadjar (Wanasari), Blarang en Soemberpitoe heeten onderscheidenlijk Kjai Singobromo, Kjai Lasimin en Kjai Dèmpok.

De vereering van voorouders strekt zich vrij ver uit; de grond, waarop de ontginners van het dorp hebben gewoond, wordt geacht gewijde of heilige grond te zijn. De Tenggereezen beschouwen zich als de kinderen en kleinkinderen (anak poetoe) van de voorzaten. Wanneer bij plechtigheden zielebeelden noodig zijn, worden ze niet alleen gemaakt van de goden en godheden en van de pas gestorven familieleden, maar ook van de voorouders.

Het menschelijk leven wordt door Sang Hijang Soekma Déwata verzorgd (zie hierboven); een meer populaire voorstelling van de zorg voor het menschelijk leven is, dat die wordt uitgevoerd door Kaki en Nini Among Toewoeh (letterlijk: Grootvadertje en Grootmoedertje, die den groei verzorgen).

Het menschelijk lichaam wordt door den Tenggerees als het stoffelijk omhulsel der ziel beschouwd en met het dekblad (selaga) van een bloem vergeleken; de ziel is het fijne, broze (djoewita), het onvergankelijke (langgeng), het ware en juiste (pramana). Sterft een mensch, dan keert zijn lichaam huiswaarts naar Iboe Pertiwi, godin der aarde, en wordt het naar de fijne, godsdienstige voorstellingen, eerst ontvangen door de lijfwacht (Sing Magersarie) van die godin, die de wacht houdt over de graven. De ziel wordt voorgesteld, in het levende, menschelijke lichaam gevangen te zitten; sterft de mensch, dan wordt de ziel door de hoogste godheid „bevrijd", waardoor het stoffelijk omhulsel zich voorgoed „neerlegt".

Voordat het ontzielde lichaam begraven wordt, smeekt men om de volkomen reiniging er van met het water uit den hemel. Die reiniging denkt men zich als een plechtigheid, waarbij evenals bij een lijkwassching velen behulpzaam zijn; zoo zal een godheid het water halen; een engel zal het lichaam als gast uitnoodigen; een andere engel zal het begeleiden; een derde engel zal het baden.

Duidelijk herinneren deze voorstellingen aan den invloed van den Islam in verband met den Mohammedaanschen ritus voor de lijkwassching. Evenzoo is de voorstelling, dat de brug sirattal den overgang vormt naar het rijk der dooden, overgenomen uit het Moslimsche begrip. Ook wordt er voor het ontzielde lichaam gebeden, dat het op zijn reis naar Iboe Pertiwi niet moge struikelen, geen slechte woorden moge hooren, dus dat het in volmaakte rust en reinheid door de godin der aarde ontvangen wordt.

Antieker en daarom oorspronkelijk acht ik de Tenggersche voorstelling, dat, wil de ziel gelouterd worden, er van het stoffelijk omhulsel, het doode lichaam niets mag overblijven; het moet geheel vergaan zijn; daarom spreekt dan ook de priester bij sterfgevallen de symbolieke bede uit, dat het doode, waardelooze lichaam worde opgehangen in een boom, het hoofd van het lijk ergens worde vastgehaakt en het gebeente worde stukgeslagen, totdat het ,,njoenjoer dadi awoe'' d. i. geheel uit elkaar gevallen en tot stof vergaan is, enz.

De ziel ondergaat een louteringsproces in de naraka of het vagevuur, waarin zij rusteloos rondzweeft zonder vast steunpunt. Licht, vuur en water, afkomstig van het Oosten, moeten al het kwaad doen verdwijnen, dat de ziel vroeger in het stoffelijk omhulsel ondervonden heeft en dat de loutering zou kunnen belemmeren. Hoe de ziel vereerd wordt, blijkt wel hieruit, dat zij in het priesterlijk gebed voor haar heil eerbiedig-vertrouwelijk Kaki en Nini Hijang Soekma genoemd, dus met een godheid vergeleken wordt.

De naraka bestaat volgens de religieuze voorstelling uit verschillende deelen; het laatst zweeft de ziel in de kawah Tjondromoeko, welke het Oostelijke gedeelte van de naraka vormt en waaruit zij door de kracht van het priesterlijk gebed en door de hulp van de bode van Sang Hijang Wisésa verlost wordt, om te gaan naar den soewarga of hemel. (Het vuur van de naraka wordt voorgesteld als ,,het witte vuur'' van Sang Hijang Wisésa). Dit gebeurt op den duizendsten dag na iemand's overlijden, bij gelegenheid van het offerfeest, dat dan gegeven wordt. Daarvoor wordt eerst de ziel naar huis teruggeroepen met een bepaald gebedsformulier, waarna men zich voorstelt, dat zij zich bevindt in het tevoren gereed gemaakte zielebeeld, hetwelk met eerbied behandeld wordt. Men plaatst de zielebeelden — want er zijn er gewoonlijk verschillende, die voor de zielen van verschillende personen gemaakt zijn — op met wit goed overtrokken kussens, waar ze door iedereen aanschouwd kunnen worden; men behandelt ze met de liefde van kinderen voor ouders, met de blijdschap van den gastheer over de aanwezigheid van bekende gasten, met de welwillendheid, vriendelijkheid, bescheidenheid en natuurlijkheid, waarmede men de wenschen vervult van bloedverwanten. Voor de zielebeelden wordt de nederige sembah gemaakt.

Toch is en blijft de voorstelling van het rusteloos rondzweven van de ziel in de naraka ongewijzigd; immers, in een der gebedsformulieren wordt de bede uitgesproken, dat de ziel een vast steunpunt krijge op de rist van 100 duiten (een der offeranden) en omgord worde met een streng katoenen garens (eveneens een offer), waardoor het haar gemakkelijk zij, uit de naraka in den soewarga over te gaan. Voor die bevrijding, verlossing (ngentas, d.i. uit het vuur halen) zijn verschillende symbolische handelingen noodig, welke eindigen met de verbranding van de zielebeelden, die met eerbiedige zorg het huis uitgedragen en met bloemen bestrooid worden.

L. H. W. Baron van Aylva Rengers, die voor zijn ,,onuitgegeven dagboek'' (Bijdragen tot de kennis der Nederlandsche en vreemde koloniën. 1846. blz. 412 e. v.) over de zeden en gewoonten van de Tenggereezen inlichtingen ontvangen

heeft van den heer H. J. Domis, destijds resident van Pasoeroean, heeft het hem medegedeelde blijkbaar verkeerd verstaan of begrepen en in zijn dagboek de onjuistheid begaan, door te verklaren, dat de Tenggereezen gelooven in den overgang van een ziel van een goed mensch in het lichaam van het eerste kind, dat in de familie geboren wordt, van welke zielsverhuizing de Tenggerees overtuigd zou zijn, indien het kind, dat begonnen was te huilen en te schreeuwen, zwijgt en stil wordt, zoodra men het eenig voorwerp laat zien, dat aan den overledene toebehoorde.

Aan zulk een zielsverhuizing gelooft de Tenggerees niet. Wel bestaan er, volgens zijn opvattingen, booze geesten, die ziekten veroorzaken, (ook bij kinderen) en door njoewoek (bepaalde bezweringsformulieren) en door het met kalk maken van teekens of figuren kunnen worden verdreven. Ook zijn er slechte zielen (Ki en Ni Doeratma), zielen, die in het luchtruim zweven (soekma awang-awang), zielen, die in de ledige ruimte zweven (soekma oewoeng-oewoeng). Maar een bepaalde zielsverhuizing is voor den Tenggerees onbekend.

In den Tenggerschen godsdienst wordt de soewarga of hemel, waarheen de gelouterde zielen overgaan, onderscheiden van de soeralaja of het verblijf der goden. Ook op de hemel-voorstellingen heeft de Islam zijn duidelijk stempel gedrukt. Zoo spreekt men b.v. van den hemel als van een kramat Allah (uitspraak: kramattoelah), waarin 144 widadari's of nymfen zich bevinden.

In een enkel gebedsformulier, dat in gebruik is, juist in een streek van het Tenggergebied, waar de Mohammedaansche godsdienst het sterkst bij de bevolking is doorgedrongen, is nog een oud spoor van Boeddhisme te vinden; daarin wordt namelijk een voorstelling gemaakt van het godenverblijf, waarin de Boeddha zetelt ,,stralende, als de goudglans van de maan."

De invloed van den Islam op den Tengger-godsdienst is echter van dien aard, dat heel gemakkelijk naast Allah, als den eenigen God, een plaats wordt gegeven aan Sang Hijang Wisésa als de hoogste der godheden. In gebedsformulieren (vooral in gebruik in Probolinggosch Tengger) wordt zelfs Mohammad genoemd, komt het woord ,,wali" (geloofsverkondiger) vaak voor en vormt zelfs de bekende ,,kalimah loro" (la ilaha illa llah, wa Mohammad rasoel oellah) den aanhef.

Maar dat inschuiven van vreemde godsdienstbegrippen (misschien op aandringen van Moslims of uit beleefdheid tegenover Mohammedaansche hoofden en priesters) heeft op zoo'n eigenaardige wijze plaats, dat men toch het Hindoeisme op den voorgrond stelt en een uit het oogpunt van den Islam averechtsche voorstelling van Allah geeft.

Als de jonge bruidegom zijn belijdenis opzegt, verklaart hij wel, dat hij gelooft in Allah en Mohammad, maar toch zegt hij er bij, dat de schaduw van Mohammad een mensch is, op ongeveer gelijke wijze als naar zijn eigen hindoeistische mystiek een lichtstraal van Brahma den mensch kan scheppen.

Zoo bedoelt hij wel het Arabische woord ,,qiblat" (waarvan er voor den echten Moslim maar één moet zijn, namelijk, de richting van Mekka); hij spreekt het woord echter niet naar Javaansche wijze ,,kiblat" of ,,kèblat" uit, maar verbastert het heel typisch tot ,,kabelat" en zegt bovendien, dat er vier zijn, waarin het godswezen wordt gezien: Ook aan een ander gebedsformulier merkt men, dat de Allah-gedachte zóó onjuist is, dat de naam leidt tot de woordspelingen: Illoelah, Maroellah, Baroellah, Gantoengngoellah.

Men verkrijgt den indruk, dat dit alles met een fijnen opzet is gedaan; echter moet de vermenging met den Islam voor een goed deel worden geweten aan het aanpassingsvermogen van den goedigen Tenggeerees. Mij is door een doekoen

verklaard, dat de gebeds- en andere formulieren slechts als een tjara (wijze, uiterlijke vorm) worden beschouwd, waaruit valt op te maken, dat door Tenggereezen het oude geloof aan hun goden en geesten, ondanks de doorgevoerde godsdienstige welwillendheid, toch geenszins wordt prijsgegeven.

Frappant is, dat ook bij een andere geïsoleerd gebleven volksgroep, de Badoejs in Bantam, de vermenging met den Islam op een even naieve wijze heeft plaats gehad.

Dr. Jul. Jacobs en J. J. Meijer schrijven in hun werk: De Badoej's ten opzichte daarvan: ,,Hetzij dit een gevolg is van Mohammedaanschen invloed, hetzij zij werkelijk in den god hunner machtige vervolgers een hooge godheid zagen, hetzij dan om hunne Mohammedaansche stamgenooten ter wille te zijn, of uit vrees voor hunne naburen, zooveel is zeker: èn den Allah der Mohammedanen èn Mahomed zelven hebben zij in hun pantheon een zekere, zelfs beduidende rol toegekend". ([1])

De opvatting, welke de Tenggerees van de heiligheid zijner goden en geesten heeft, is, dat dezen niet op profane wijze mogen worden voorgesteld; zoo is de wajang poerwa bij Tenggereezen verboden, wijl er de poro sepoeh (de ouden, waartoe ook de goden en geesten gerekend worden) in worden genoemd en vertoond. De Tenggereezen gelooven, dat door het geven van zulke voorstellingen een bepaald onheil over land en volk zal komen, desalieden door tijgers zullen worden aangevallen (dit is natuurlijk een staaltje van de opvatting uit den ouden tijd, daar er thans in het Tenggergebergte geen tijgers meer zijn), een hevige wind het gewas zal vernielen, enz.

Heel merkwaardig is, dat indertijd ook in Koeningan het wajangspel verboden was (zie het artikel: ,,Bijgeloovigheden der Soendaneezen van F. C. Wilsen in het Tijdschr. voor Ind. T. L. en Vk. Nieuwe serie deel I. 1855); en men geloofde ook daar, dat er bij het vertoonen van de wajang altijd een ongeluk zou gebeuren en dat iemand het leven zou verliezen. Ook bij de zeer ingetogen en sober levende Badoej's wordt geen wajangspel vertoond.

Elke Tenggersche dessa heeft een z. g. pedanjangan of verblijfplaats der danjangs (geesten); sommige dessas hebben er zelfs twee; deze pedanjangans zijn meestal kleine stukjes overgebleven bosch van wildhout of tjemara's. Behalve de pedanjangan heeft de dessa ook nog een algemeene sanggar of offerplaats, waar b.v. eens in de 5 jaren het groote oenan-oenanfeest tot heil van het dorp gegeven wordt, voor welke gelegenheid dan gewoonlijk een rund of buffel geslacht wordt.

Een sanggar, waar offeranden voor plechtigheden bewaard worden, bevindt zich ten huize van iederen doekoen; daarvoor wordt gewoonlijk een stukje van den zolder gebruikt. De sanggar pamelengan([2]) is de huis-sanggar, de plaats, waar in huis de goden en geesten zich ophouden en waar ook de voor hen bestemde offeranden tijdelijk bewaard worden. De sanggar ten huize van den doekoen van Tosari heet sanggar agoeng.

De huis-sanggar voor algemeene offerfeesten bevindt zich niet altijd ten huize van den doekoen; in de dessa Mororedjo b.v. werd de algemeene sanggar geacht te zijn in de woning van den landbouwer Pak Siah, bij wien dan ook altijd de algemeene offerplechtigheden plaats hadden.

1) De Badoej's kennen als de hoogste godheid ook Batara Toenggal, die men zou kunnen gelijkstellen met Sang Hijang Wisésa der Tenggereezen.

2) Pameleng = ernstige, vurige bede.

BOEKBESPREKING

VOLKSVERHALEN UIT OOST-INDIE (Sprookjes en Fabels), verzameld door Dr. Jan de Vries, met illustraties van C.J. Overbeek. Zuthpen, W.J. Thieme & Cie 1925. XI + 388 bldz.

Na de ,,Javaansche Sagen, Mythen en Legenden'' verzameld door Mevr. Jos. Meyboom-Italiaander (Zutphen 1924), heeft de firma W. J. Thieme nog een boek met vertellingen uit den Oost-Indischen Archipel laten verschijnen; deze ,,Volksverhalen''. Het verschil tusschen beide boeken is groot en geheel in het nadeel van het eerste. De bundel ,,Sagen, Mythen en Legenden'' besprak ik reeds in dit tijdschrift; hij bestaat uit verhalen uit het Javaansch, vermeerderd met een paar vertellingen uit andere talen, die zonder eenige verklaring of eenig wetenschappelijk commentaar gegeven worden. Op de weergave in het Hollandsch en de illustraties viel nog al wat aan te merken.

Een geheel ander karakter draagt het boek van Dr. de Vries. In een ,,woord vooraf'' zegt de verzamelaar dat hij de uitgave niet uitsluitend bedoeld heeft als een sprookjesboek, maar dat zij ook tegemoet wil komen aan de behoefte, die er bestaat aan gemakkelijk toegankelijke en goed gedocumenteerde verzamelingen van het Indonesisch folkloristisch materiaal. Terecht merkt hij op dat het beschamend is, dat de beste verzamelingen, die er van Oost-Indische sprookjes bestaan, in het Duitsch zijn geschreven. Wel zijn de overleveringen en verhalen door Nederlandsche zendelingen, ambtenaren en geleerden op vaak voortreffelijke wijze opgeteekend, vertaald en besproken, maar die verhandelingen zijn bijna steeds in tijdschriften gepubliceerd en daardoor verspreid. Zij dragen ook meestal een wetenschappelijk karakter. Aan populaire samenvattingen en aan compilatiewerken is de Nederlandsche wetenschap, allerminst de zoo bij uitstek Nederlandsche Indonesische wetenschap, niet rijk.

In dit gebrek heeft Dr. de Vries eenigermate willen voorzien. Daartoe verzamelde hij een 90-tal verhalen, welke niet voorkomen in algemeen toegankelijke boeken, n.m. Bezemer's ,,Javaansche en Maleische Fabelen en Legenden'' en zijn ,,Volksdichtung aus Indonesien, Sagen, Tierfabeln und Märchen'', Cd. Kläsi's ,,Der Malaische Reineke Fuchs und Anderes aus Sage und Dichtung der Malaien'' (1912) en P. Hambruch's ,,Malaische Märchen aus Madagascar und Insulinde'' (E. Diederich, Jena, 1922). Hij verzamelde deze verhalen uit de bestaande literatuur, tijdschriftartikels, en gaf in aanteekeningen aan het eind van het boek de varianten van elk verhaal in een of andere Austronesische letterkunde op. Ook de motieven van de verhalen, zooals de folkloristische wetenschap die onderscheidt, en varianten van buiten het Austronesische gebied vermeldt hij. Een moeizame doch zeer nuttige arbeid, waardoor het mogelijk wordt ten bate van folkloristische onderzoekingen een inzicht te krijgen in den omvang van het tot nu toe nu toe bekend gemaakte materiaal.

Lang niet alle 90 aldus vertelde en behandelde verhalen zijn van Java afkomstig. Slechts van ongeveer de helft wordt aangeteekend dat ze ook in een Javaansche vorm voorkomen; meestal worden die verhalen echter in een andere vorm weergegeven, omdat een vertaling uit het Javaansch reeds elders toegankelijk is. Voor een uitvoerige bespreking in een tijdschrift dat zich uitsluitend met Java bezighoudt komt het werk van Dr. de Vries dus slechts gedeeltelijk in aanmerking; het groote belang van het boek gebiedt echter het niet te passeeren.

In zijn ,,Woord vooraf'' zegt de schrijver nog, te mogen verwachten, dat de folkloristen zijn werk als welkome aanwinst hunner zeer fragmentarische kennis inzake Indonesische overleveringen zullen beschouwen, dat de Indologen daarentegen hem onvolledigheid zullen verwijten. Wat de eerste verwachting betreft, ik twijfel er niet aan of die verdient vervuld te worden; een verwijt van degenen, die zich bezig houden met Indonesische studiën, zou echter onrechtvaardig zijn. Het materiaal is tegenwoordig al te zeer verspreid, zelfs geen orientalist kan meer geacht worden de literatuur, te vinden in tal van boeken en tijdschriften, verschenen in verschillende Europeesche en Indonesische talen, en handelende over zoovele volkeren, te overzien.

De specialisatie is ook hier begonnen. Wanneer ik dus enkele aanvullingen geef van de aanteekeningen van Dr. de Vries, zonder daarin naar volledigheid te streven, hebben die slechts betrekking op de Javaansche letterkunde. Het geschiedt alleen om te voldoen aan schrijvers verzoek om medewerking en zonder tot in finesses de punten van overeenstemming en afwijking der te noemen Javaansche varianten te bespreken.

Een zeer merkwaardig en wijd verbreid verhaal is zeker wel dat van de twee broeders (no. 1), die uittrekken van het vaderlijk huis en waarvan de jongste de voortreffelijkste blijkt te zijn in de vele beproevingen, die hun beiden wachten. Zou men deze vertelling niet in verband mogen brengen met de uit de oudere en nieuwere Javaansche letterkunde bekende geschiedenis van Gagang Aking (Kĕbo Milih) en Boeboeksa (Kĕbo Ngrawĕg, Sèh Bĕla-bĕloe)? Dr. van Stein Callenfels heeft aangetoond (T. B. G. 1919) dat een versie van dit verhaal voorkomt op reliefs van tjandi Panataran (14de eeuw). Dr. Rassers' meening, dat het verhaal oorspronkelijk een stammythe is, die de initiatie van de stamouders behandelt, en dat het, secundair, de verhouding van het Javanistische Siwaïsme en Boeddhisme binnen de Javaansche gedachtensfeer verklaart (Gedenkschrift Kon. Inst. 1926, blz. 222) is in hoofdzaak zeker aanneembaar te achten. In het Soembaneesche verhaal, dat Dr. de Vries meedeelt, komt nog een twee-

mannen-huwelijk voor (twee mannen hebben samen één vrouw.)

Het 17de verhaal (Een olifant als bruidegom), dat vertelt hoe Gadjah Bèlang Dèwi Patah achtervolgt, maar misleid wordt (doordat hij verleid wordt de uitgestrooide toespijzen van de rijst eerst op te eten, in plaats van Dèwi Patah, de Rijst, zelf te achtervolgen), terwijl de Prinses ten slotte van uit een boom (de Hemelboom?) neerdaalt en de gemalin wordt van den Vorst, is klaarblijkelijk weer een variant van het Dèwi-Sri-verhaal, een oorsprongs- en vruchtbaarheids-mythe, die in een groot aantal varianten voorkomt. Eenige van de allermeest bekende heeft de Heer Kats verzameld (T. B. G. 1916), er zijn er echter nog veel meer. Ook in de door mij uitgegeven Tantoe Panggělaran komt een Dèwi-Sri-verhaal voor. Dr. Rassers behandelde het gegeven in zijn verhandeling ,,Over den zin van het Javaansche drama'' (Bijdr. Kon. Inst. 1925). Het Soembaneesche verhaal van I Ramboe Kahi (no. 26) is m. i. gedeeltelijk dezelfde rijstmythe.

De geliefde dongèng Andé-andé Loemoet, het sprookje van den Prins, die de voorkeur geeft aan een leelijk en achterafgezet stiefzusje boven haar mooie zusters, is wel de meest bekende Javaansche variant van het verhaal van de twee zusters (no. 23).

De episode van ,,Dokter Alwetend'' (no. 27), de slimmeling, die dieven ontmaskert door voorgewende kennis van hun geheim, behoort tot een in vele talen van den Archipel bekende soort Uilenspiegel-verhalen. Prof. Hazeu heeft die behandeld in „Contes Javanais" (Hommage au Congrès des Orientalistes de Hanoi de la part du Bat. Gen. 1902).

De ,,Halve'' (no. 55), die uittrekt en allerlei avonturen beleeft komt ook in Javaansche verhalen voor. De Heer Poensen heeft een over hem handelend geschrift behandeld (Djaka Salining of Lanang Sadjati, M. N. Z. G. 1866). In de Tantoe Panggělaran komt hij voor onder den naam Lanang Sasiwak.

Het motief van het Soembasche sprookje van de meloenpit (no. 60), het met wondermacht begaafde meisje, dat uit een plant of uit een dier te voorschijn komt, en met den Prins trouwt, is ook op Java bekend. Het komt voor in de verhalen van Dèwi Limaran (Kéjong Mas), het werd ook behandeld door Prof. Hazeu in ,,Contes Javanais''.

Bij het Soembaneesche sprookje van den gelukaanbrengenden, goudmakenden ring (no. 67, in verband met no. 88), die door twee broeders van den Slangenvorst gekregen, later verloren maar teruggevonden wordt, mag men zeker wel wijzen op de Javaansche mythe van de Tjoepoe Manik, de juweelen urn, die in bezit komt van Batara Goeroe door zijn ouderen broeder Kanékapoetra of Narada, die Batara Goeroe daarop verliest maar terugkrijgt van Anantaboga, den Slangenvorst, den Vorst van de Onderwereld. De juweelen urn blijkt het omhulsel te zijn van Dèwi Tisnawati, uit wier lichaam later de rijst en alle andere welvaart te voorschijn komt. Deze Javaansche mythe wordt uitvoerig beschreven in de Manik Maja (Verh. Bat. Gen. 24. vert. van Winter, Tijdschrift Ned. Indië, V), zij maakt ook het onderwerp uit van een lakon. Het behoeft wel geen betoog meer dat de Sanskriet namen, ontleend aan de Hindoeïstische godenwereld, waarmee de in de Javaansche lakons en verhalen optredende personen versierd zijn, geenszins bewijzen dat die verhalen aan de Sanskrietletterkunde ontleend moeten zijn.

Het verhaal van twee hengelaars (no. 82), die drie visschen moeten verdeelen en zich tevreden stellen ieder met één visch, terwijl de derde door den slimmen verdeeler wordt meegenomen, is ook op Java bekend. Het behoort tot de grappen, die het meerendeel van de Uilenspiegelverhalen uitmaken.

Het 84ste verhaal, van den aap en den krokodil, waarin een wedstrijd in het waken gehouden wordt, is uit de Javaansche dierenverhalen bekend; het komt voor als de episode van den wedstrijd in het waken tusschen een tjabak en een koewoek in Amongsastra's Sěrat Kantjil (Brandes' Dwerghertverhalen, T. B. G. 37).

Het laatste verhaal tenslotte, het 90ste, over den reusachtigen Boom, die omvalt naar het Westen, en waaruit de Arend opvliegt, staat klaarblijkelijk in verband met de mythe van den Wereldboom, die midden in den Oceaan staat, en den Zonnevogel, waarvan in de Javaansche letterkunde zooveel sporen zijn te vinden. Er moge slechts verwezen worden naar de verhandeling van Dr. Stutterheim over Oost-Java en den Hemelberg en naar de mijne over den dood van Indradjit in Djawa (Oost-Java en Madoera-nummer 1926).

Met deze luttele aanteekeningen bij de gegeven verhalen, gezien uitsluitend van uit het standpunt van den Javanicus, moge hier volstaan worden. Door kenners van andere volken en literaturen zijn zij te completeeren; die vallen echter buiten mijn bestek. Ook zal ik niet, evenmin als Dr. de Vries, trachten een verklaring van mythen- of sprookjesmotieven te geven. Het zij voldoende er op te wijzen, dat zij ongetwijfeld voor een groot deel hun oorsprong hebben in ethno-kosmogonische mythologie, in de oergeschiedenis van den kosmos en de samenleving, zooals die opgevat werd door de primitief geordende maatschappij, waarin die mythen groeiden. Als een sprekend voorbeeld zij het 90ste verhaal nog eens genoemd.

Ten slotte mag niet ontbreken een woord van waardeering voor de aangename vorm, waarin Dr. de Vries den lezer laat kennis maken met deze volksverhalen. Hij heeft zich, zooals hij zegt in het ,,Woord vooraf'', tot stelregel genomen zoomin mogelijk te veranderen aan de stijl van zijn bronnen, ook waar dat letterlijke vertalingen uit een Inlandsche taal waren. Juist in die gevallen is op deze wijze veel behouden van de verteltrant, zich kenmerkend door veel dialogen en weinig beschrijvingen. Daardoor is de tekst van dit boek ook bewaard gebleven voor met de volksgebruiken strijdende beschrijvingen, storende onjuistheden of onmogelijkheden in den gang van het verhaal, die ik moest constateeren in het boek van Mevr. Meyboom-Italiaander. Op de illustraties van C. J. van Overbeek is daarentegen nog wel wat aan te merken, vooral waar het de kleeding en de houding van menschen aangaat. Het is reeds zeer moeilijk de

eigenaardige lijn van één volk te treffen; allerminst mag men verwachten dat andere, zij het ook verwante volken dan met dezelfde lijn getypeerd kunnen worden.

Zonder aarzeling zal men, het boek als geheel beschouwend, erkennen dat het een aanwinst is voor de folkloristische wetenschap zoowel als voor de taal-, land- en volkenkunde van den Archipel.

Dr. Th. Pigeaud.

BIJDRAGE TOT DE KENNIS DER OUD-JAVAANSCHE EN BALINEESCHE THEOLOGIE. Academisch proefschrift ter verkrijging van den graad van Doctor in de Letteren en Wijsbegeerte aan de Rijksuniversiteit te Leiden, op gezag van den Rector Magnificus Prof. Dr. W. de Sitter, Hoogleeraar in de Faculteit der Wis- en Natuurkunde, voor de Faculteit der Letteren en Wijsbegeerte te verdedigen op Dinsdag 11 Mei 1926, des namiddags te vier uren, door R. Goris. Drukkerij A. Vros, Leiden 1926. 171 bldz.

Dit boek, de dissertatie van een der jongere orientalisten, die het grootendeels, niettegenstaande een eerste ontginning door Prof. Kern en Dr. Brandes, braakliggende terrein van de oudere Javaansche literatuur- en godsdienstgeschiedenis komen bebouwen, sluit zich aan bij eenige andere in de laatste jaren verschenen Leidsche proefschriften. In zijn inleiding zegt de schrijver dat hij met deze „Bijdrage" beoogt een verdieping van de kennis omtrent het Hindoeïsme in den Archipel. Hij wijst er op dat meerder inzicht in de Hindoe-Javaansche theologie en cultus ten goede zal komen aan een juistere waardeering van bouwwerken en beelden van het oude Java. Ook voor het tegenwoordige Java heeft een onderzoek als het bedoelde zijn nut, merkt Dr. Goris verder op; met verwijzing naar de proefschriften van Dr. Schrieke (het Boek van Bonang, 1916), Dr. Kraemer (een Javaansche primbon, 1921), Dr. Drewes (Drie Javaansche Goeroe's. 1925) en het mijne (Tantoe Panggĕlaran, 1924). Immers allerlei opvattingen in den huidigen Islam op Java vinden hun verklaring in het voorafgaande tijdperk van Hindoe-Javaansch denken. En in nog veel hoogere mate, meent de schrijver, mag voor Bali gelden, dat een grondige kennis van de Hindoe-Javaansche gedachtenwereld opheldering omtrent de daar thans nog heerschende godsdienstige opvattingen en gebruiken zal kunnen geven.

Bij deze eerste poging koos Dr. Goris uit het geheel van theologie en cultus twee onderdeelen tot nader onderzoek: dogmatiek en eeredienst. Van den eeredienst, welken hij eerst behandelt (blz. 4—54), heeft hij ter nadere bestudeering gekozen de Soerjasewana, de vereering van de Zon, vereenzelvigd met Siwa. Deze liturgie bestaat uit een serie handelingen, houdingen en formules, door den gewijden priester te verrichten, aan te nemen en uit te spreken, opdat de Godheid zich voor een korten tijd bediene van zijn lichaam, zich transsubstantieere. Dr. Goris verzamelde een aantal handleidingen voor dien dienst uit Balineesche handschriften en vergeleek die met de beschrijving van een ooggetuige, den Heer de Kat Angelino (Moedra's op Bali). Met deze Balineesche bronnen heeft de schrijver buitendien nog Sanskriet bronnen vergeleken. De meeste overeenstemming vond hij in Poerana's (een soort Voor-Indische godsdienstige encyclopedieën), zooals het Agni-poerana en het Garoeda-poerana. Deze bevatten een hoofdstuk dat de vereering van Soerja behandelt, en zich daarin soms tot in kleinigheden vergelijken laat met een bepaalde groep uit de hedendaagsche Balineesche liturgie.

Deze twee groepen bronnen, Balineesche en Sanskriet, vergelijkende, komt Dr. Goris dan tot een rangschikking van de voornaamste handelingen en mantra's (ritueele formulieren) in 11 groepen, welke hij elk afzonderlijk bespreekt en beschrijft. Het blijkt dat lang niet altijd de verschillende bronnen, ook de Balineesche onderling, overeenstemmen; op Bali moet men bovendien nog een uitgebreiden tempeldienst en een eenvoudigen huisdienst onderscheiden. Slechts hernieuwde waarneming door deskundige ooggetuigen aan de hand van de liturgische teksten zal, meent de schrijver, meer licht brengen in de juiste volgorde van de liturgie. Reeds nu is echter gebleken dat verscheidene van de mantra's nieuw zijn, waarschijnlijk in den Archipel gevormd, samengevoegd uit allerlei kortere mantra's of uitroepen, of omgewerkt uit oude hoogheilige gebeden.

Hierna gaat Dr. Goris over tot zijn bespreking van de dogmatiek. „Ter orienteering" merkt hij op dat de toetoer, in het algemeen de bron van onze kennis aangaande Hindoe-Javaansche dogmatiek, a l l e r l e i wetenswaardigheden op religieus gebied bevat. De toetoers kan men, zoo is blijkbaar schrijvers meening, alleen dogmatische geschriften noemen, als men onder dogmatiek verstaat de Javaansche verwerking van de wijsgeerig-godsdienstige systemen der Hindoe's, zooals deze in den Archipel bekend werden.

Daarna geeft Dr. Goris een schets van enkele dogma's. Hij noemt onder dit hoofd een 13tal begrippen (niet zoozeer dogmata, vastomlijnde, onberedeneerde geloofsartikelen of leerstellingen), die in de godsdienstige letterkunde van het oude Java plegen voor te komen. De inhoud dier begrippen is vaak zeer vaag of zwevend. De schrijver bepaalt die echter meerendeels niet nader, de ontwikkeling ervan in de Javaansche gedachtenwereld nagaande (iets waartoe de tijd misschien nog niet gekomen is), maar geeft slechts de Voor-Indische voorgeschiedenis uit Oepanisjaden en Poerana's.

In dit verband zoekt Dr. Goris ook een middel om eenige chronologische samenhang te brengen in de massa van die godsdienstige literatuur. Hij meent dat middel gevonden te hebben in de toepassing van een criterium, overeenkomstig met dat, volgens hetwelk de episch-verhalende literatuur, voor zoover die wortelt in de Hindoeïstische mythologie en epiek (Mahābhārata), in chronologische groepen verdeeld wordt. De eerste groep bevat proza-werken, bestaande uit Sanskriet zinnen met Javaansch commentaar. Hiertoe behooren de Javaansche parwa's (Adiparwa enz.).

De tweede groep is die der kakawin's, vrije bewerkingen in poëzie van dezelfde epische stof. Hiertoe rekent de schrijver de bekende gedichten als Ardjoena Wiwaha, Bratajoeda enz. Als een derde stadium meent hij te kunnen onderscheiden een groep latere omwerkingen van diezelfde kakawin's, welker ontstaan in den laat Madjapahit'schen tijd zou vallen.

In overeenstemming hiermee verdeelt Dr. Goris ook de godsdienstige geschriften in groepen, daarbij aannemende dat zij wat structuur en inhoud betreft afstammen van Poerana's of poerana-achtige werken. De oudste groep heeft een indeeling in hoofdstukken, evenals die Sanskriet geschriften, en citeert en verklaart voortdurend Sanskriet verzen. Langzamerhand verdwijnt de hoofdstuk-indeeling; het citeeren van Sanskriet dient slechts om kleine afdeelingen te markeeren, evenals dat in de parwa's het geval is.

Nog later zijn die Sanskriet woorden blijkbaar geen citaten meer uit een min of meer bekend origineel, maar slechts ornamenten of motto's boven een afdeeling van een tekst. Voor de jongste godsdienstige literatuur uit de Hindoeïstische periode is, meent Dr. Goris, ook kenmerkend, dat de geschriften titels missen. Het zijn verzamelingen brokstukken, bevattende van alles en nog wat wat tot de Verlossing kan leiden, kalĕpasan-bundels. Men zou kunnen zeggen: primbon's.

Hierna gaat de schrijver over tot een uitvoerige inhoudsopgave van een aantal teksten, om daaraan het onderscheid tusschen oudere en jongere toetoer's duidelijk te maken. Met groote nauwkeurigheid en vlijt heeft hij daartoe tal van handschriften uit de Leidsche verzameling doorgelezen. Als z. i. een der oudste godsdienstige geschriften behandelt hij de Boewanakosa vrij uitvoerig, van verscheidene passages den tekst met vertaling en soms korte opmerkingen gevende. Dit uitgeven van inhoudsopgaven is op zich zelf reeds een nuttig werk, omdat daardoor pas het in de boekerijen verzamelde materiaal toegankelijk wordt. Dr. Goris heeft er een belangrijk deel van zijn boek aan gewijd.

Ten slotte komen er twee bijlagen. De eerste, over de Balineesche weda's, stelt de romantische, fantastische voorstellingen, die sommige onderzoekers van Bali hadden en nog wel hebben over de Balineesch-Hindoeïstische ceremoniën aan de kaak. Slechts langzamerhand worden deze voorstellingen verdrongen door de nuchtere feiten, geconstateerd door de realisten, n.m. dat er van de oud-Sanskriet Weda's nauwelijk een spoor op Bali te vinden is. Wat de Balineesche priesters weda's noemen zijn mantra's, ritueele formulieren.

De tweede bijlage bevat een nadere analyse van de Kamahayanikan (uitgegeven door den Heer J. Kats, Kon. Inst. 1910), in ouderdom een pendant van de Boewanakosa, volgens het criterium van de Sanskriet verzen.

Als besluit volgt, niet het minst belangrijke deel van het boek, een onderdeel dat men, hoe onmisbaar ook, toch nog ál te vaak tevergeefs zoekt in wetenschappelijke werken, een uitvoerig register van de voornaamste begrippen en termen, die in deze dissertatie voorkomen. Hierdoor is deze „Bijdrage'' een aanwinst van belang voor de lexicografie van het oudere Javaansch. Een register van namen (van personen, mythologische grootheden, plaatsen en geschriften) mist men echter noode.

Wat opvalt in het geheel van Dr. Goris' werk is de afwezigheid van algemeene beschouwingen. Wel spreekt hij in de inleiding over de beteekenis van de Javaansch-Hindoeïstische religieuze opvattingen voor het begrip van het oude en het moderne Java en Bali.

Maar in het vervolg geeft hij slechts beschrijvingen van ceremoniën en schetsen van den inhoud van religieuze begrippen. Hij gaat er niet op in uit welke gedachtensfeer deze voortkwamen, door welke geesteshouding zij gevormd zijn. En het zoeken naar een antwoord op die vragen is toch h e t middel om een dieper inzicht te krijgen in de gedachtenwereld van een volk, een kultuur, een tijdperk. De gangbaarheid van zekere begrippen is slechts een uiting van innerlijk leven.

Blijkbaar heeft Dr. Goris het nog niet de tijd gevonden om aan de gegevens die hij verzamelde beschouwingen vast te knoopen. Slechts in zijn hoofdstuk over de chronologie geeft hij eenige algemeenere opmerkingen. Een enkele daarvan zij hier nog aangestipt.

Zeer terecht stelt de schrijver vast dat de taal van vrijwel alle religieuze literatuur archaïseerend is. De Javaansche maakt daarop geen uitzondering. Dr. Goris stelt de religieuze letterkunde in dit opzicht tegenover de belletrie, waarvan de tendentie is: de schoonheid te dienen, den fijnen smaak der letterlievenden te streelen.

Het komt mij voor dat het misverstand wekt indien men eenig deel der oudere Javaansche literatuur in dezen zin als belletrie zou opvatten. Dr. Goris kan men dit ook niet verwijten.

Toch kan het zijn nut hebben hier even de aandacht op te vestigen. Weinig zaken passen, dunkt mij, zoo weinig in den kosmischen, magicistischen gedachtensfeer van het oude en van een goed deel van het moderne Java als de idee „de Schoonheid te dienen'', l'Art pour l'Art. De kakawin's (Ardjoena Wiwaha, Bratajoeda, Ramajana enz.) behandelen gewijde geschiedenis, welke is de uitdrukking en manifestatie van den diepen zin van den kosmos. Men gebruikt ervoor de eerbiedwaardige dichtvormen van de heilige taal, het Sanskriet. Het is ook niet anders aan te nemen of men bezigt ook in de ka-

kawin's gaarne verouderde of gemaakt archaïstische woorden of woordvormen*).

Een andere opmerking, die Dr. Goris maakt, betreft den invloed van inheemsch-Javaansche denkbeelden op de religieuze en op de epische literatuur. Hij meent dat deze invloed op de eerste groep geschriften, in het bijzonder op die van enger dogmatisch karakter, veel geringer is geweest. Dit is moeilijk te bewijzen of te bestrijden. In het algemeen wordt m.i. de invloed en vervormende kracht, die van de oud-inheemsche denkgewoonten is uitgegaan, door Dr. Goris te laag aangeslagen. Dit komt ook uit waar hij, in de inleiding, zegt dat de kennis van de Hindoe-Javaansche (liever: Javaansch-Hindoeïstische) gedachtenwereld zooveel opheldering zou kunnen brengen in de beschouwing van tegenwoordig Balineesche opvattingen. Juist Bali is, dunkt mij, een voorbeeld ervan in welk een grooten omvang de Hindoeïstische vormen en begrippen zijn gerecipieerd in de oud-inheemsche gedachtenwereld. De kennis van deze gedachtenwereld is minstens even belangrijk als die van de Hindoeïstische vormen.

Aangaande de vervorming van de religieuze literatuur nog het volgende. Afgezien van het boven vermelde gewijde, dus religieuze karakter van de epische poëzie kan men nog wijzen op de parallel van de beeldende en bouwkunst, welke Dr. Goris zelf ook aanhaalt. Op een periode, waarin de Hindoe (liever: Hindoeïstische) gedachte in structuur en opzet tot uiting kwam, volgde een tijdperk, waarin steeds meer eigen inheemsche opvatting in de Hindoeïstische vorm tot uitdrukking werd gebracht. In overeenstemming daarmee werd de Hindoeïstische vorm ook gewijzigd. Een dergelijke ontwikkeling mag men ook voor de Javaansche „groote" literatuur aannemen. Ten opzichte van de religieuze letterkunde uit zich die inheemsche invloed juist, dunkt mij, in de ontwikkeling van (aan een origineel) gebonden commentaar tot de kalĕpasan-bundels, de primbon's. „Vaag, grenzenloos en monotoon" noemde Dr. Kraemer deze laatste geschriften (Javaansche primbon, 1921, bldz. 129), d.w.z. uitgaande van en vervuld met de in haar eenvormigheid en algeldigheid grootsch te noemen kosmische of universistische gedachte.

Aan dit proefschrift zijn, ouder gewoonte, nog stellingen toegevoegd, een 11tal. Het zou te ver voeren deze alle hier te bespreken. Slechts de 9de zij genoemd. Zij luidt: de spiritueele kant van de Bima-figuur in de Javaansche letterkunde vindt zijn verklaring in de voorstelling dat hij Bayu's zoon is.

Hiermee wordt geraakt de kwestie van de beteekenis van de wajang-figuren in de Javaansche gedachten-wereld, iets waaraan, niettegenstaande alles wat er over de wajang geschreven is, nog veel te weinig aandacht is besteed. Toch moet het ieder, die iets van het Javaansche tooneel gezien heeft, duidelijk zijn geworden, dat de optredende figuren en de geheele handeling een diepere beteekenis hebben. Vaak hebben zij verscheidene diepere beteekenissen.

De oorspronkelijkste dezer diepere beteekenissen is, dunkt mij, het best te verklaren door middel van ethno-kosmogonische mythologie. Of de figuren van de Hindoeïstische heldendichten, waartoe Bima (Wĕrkodara) ook behoort, deze diepere beteekenis eerst op Java gekregen hebben, valt te bezien. Juist de reeds in de Sanskriet mythologie voorkomende voorstelling, dat hij de zoon van Wayu, de Wind, is, kan men, naast zooveel anders, aanhalen als een bewijs er voor, dat ook in de voorstelling van de Sanskriet epen hij, en met hem de anderen, meer was dan een geweldig held.

Ook een diepere ethische beteekenis hebben de voornaamste wajang figuren. In het bijzonder Bima is in de Javaansche voorstelling de personificatie van een ethische gedachte geworden, die hem tot het pendant van Ardjoena heeft gemaakt.

Of het feit, dat een figuur zulk een diepere beteekenis bezit, verklaard wordt door het zoonschap, valt te bezien. Men zou de voorstelling van het zoonschap ook kunnen noemen een uiting van de beschouwing van die figuur als personificatie of drager van een diepere beteekenis. Maar hoe dit ook zij, een stelling als de genoemde blijft van nut, omdat zij de aandacht vestigt op een zeer belangrijk onderwerp van studie voor ieder die iets van de Javaansche beschaving wil begrijpen.

Hiermee is, dunkt mij, voorloopig voldoende gezegd over dit proefschrift, dat zulke belangwekkende vraagstukken tot onderwerp heeft. Moge den het schrijver gegeven zijn zich bij voortduring daarin te verdiepen.

Dr. Th. Pigeaud.

*) O. a. op dezen grond is m. i. de grootste voorzichtigheid te betrachten bij een poging zooals die van R. Ng. Dr. Poerbatjaraka (Gedenkschrift Kon. Inst. 1926) om het oud-Javaansche Ramajana te dateeren grootendeels op grond van phonetische gegevens (welke op zich zelf reeds, gezien de verschillen der handschriften, uiterst moeilijk betrouwbaar te verkrijgen zijn.

Der Indische Kulturkreis in Einzeldarstellungen. Herausgegeben von Prof. Dr. Karl Döhring.
CEYLON von F. M. Trautz. 129 bldz. 128 platen. Georg Müller, München. 1926.

De kennis van het schoone en in vele opzichten belangrijke eiland Ceylon gaat bij den gemiddelden Hollander niet verder dan Colombo. Sommigen laten zich verleiden tot een autotocht in de onmiddellijke omstreken en komen enthousiast terug aan boord van den wachtenden stoomer. Niet aldus degenen, die zich bepaald hebben tot een bezoek aan de stad en in het bijzonder aan een der boeddhistische „tempels", die deze

telt. Verbazing over de schuw-leelijke wandschilderingen, welke het leven van den Boeddha in calqueer-plaatjes-achtige, brutale kleuren en op bazaar-artikelen geïnspireerde vormen ten tooneele voeren, welke verbazing al spoedig in ergernis overslaat, is de eenige indruk, die van het kunnen der ceyloneesche boeddhisten wordt medegenomen. En waarnaar dan nogal eens de overige, ongeziene prestaties worden beoordeeld en veroordeeld. Om van de „poppenkast'' genoemde beelden-expositie van tweederangs tempels der Tamoelen in dezelfde havenstad maar te zwijgen.

Het boek van Trautz kan leeren, dat het anders is en beter. Het weet duidelijk te maken dat de tourist, die aldus Ceylon ziet en beoordeelt, niet anders doet dan de Amerikaan, die, na in duurbetaalde auto's door Batavia en naar Buitenzorg gereden te hebben, zijn boek schrijft over Java „the pearl of the East'' en daarbij in de meeste gevallen Java en Batavia met elkaar verwart.

Wat ons echter meer kan interesseeren, is de merkwaardige overeenkomst tusschen dit eiland en Java; een overeenkomst, die gedeeltelijk door het verwante klimaat in het leven wordt geroepen, gedeeltelijk op rekening is te schuiven van het feit dat beide eilanden eenmaal als tooneel der Hollandsche koloniale werkzaamheden hebben gediend, maar toch ook nog wel dieper zit. Ceylon als tusschen-station tusschen Indië en Indonesië, waarheen de zeestroomingen in den ouden tijd de schepen zoowel van de oost- als westkust dreven en vanwaar een gunstige passaat verder voor de overtocht naar Malakka zorgde en deze tocht tot een niet al te gewaagd stukje zeemanskunst maakte, is van groot belang voor de oude geschiedenis van den Archipel. Niet algemeen is dat wel ingezien.

De oudste opvattingen omtrent de Hindoe „kolonisatie'' van Java en den overigen Archipel (wie hier het eerst van „kolonisatie'' gesproken heeft moet een groot politicus geweest zijn; hij heeft de geleerde wereld aardig bij de neus gehad) schakelde het eiland geheel uit. Men nam later zelfs algemeen aan, dat geheele volkstammen, op de wijze als de Batavieren dit den Rijn deden, de Zuidindische rivieren zijn komen afzakken om, eenmaal aan de kust gekomen, zonder omzien regelrecht het ruime sop te kiezen.

Nu heeft men leeren inzien, dat een dergelijke voorstelling van zaken wat al te simplistisch moet genoemd worden; stijlovereenkomsten en andere aanduidingen van verwantschap tusschen de kunst der westindische grottempels en oude tjandis van Java kunnen zoo hunne verklaring zeker niet vinden.

Dergelijke, een rivier afzakkende stammen mogen in praehistorischen tijd bijgedragen hebben tot het dooreenmengen van rassen en culturen, in den tijd, dat deze grottempels gebouwd zijn, beschikte men in vrijwel onmiddellijke nabijheid over voortreffelijke havens: die van Goedjarat en omgeving. (Ook voor de eerste Hindoe-kolonisatie van Ceylon komt, aldus Trautz, deze streek in aanmerking)

Het ligt dan ook voor de hand om aan te nemen dat deze opgemerkte overeenkomsten en invloeden langs een gebruikelijker weg naar Indonesië zouden zijn gekomen dan over ontoegankelijke bergen en door onbewoonbare ravijnen en dalen. Elders heb ik de waarschijnlijkheid naar voren gebracht van het gebruikmaken van een ouden handelsweg, die nog zoovele eeuwen daarna zijn nut zou bewijzen en voor den Islam in het bijzonder de geëigende weg zou worden. Welk laatste feit reeds lang algemeen werd aangenomen.

Daarbij ging het echter voornamelijk om het aanwijzen van de streek, vanwaar boeddhistische invloeden naar Indonesië kwamen, en wel speciaal noord-boeddhistische. Als land van herkomst der Çiwaietische opvattingen blijft het Zuiden van Indië gelden.

Het zou dan ook niets verwonderen als met name onder de oudheden van Ceylon allerlei te vinden ware, dat op een of andere wijze verband hield met hetgeen in de oudstbekende tijden van boeddhistische werkzaamheid op den Archipel bekend was. Ook al zou het eiland nooit méér dan een tusschenstation geweest zijn.

Helaas heeft de samensteller van het boek dezen kant van hetgeen op Ceylon te zien valt niet in zijn beschouwingen betrokken. Dit moge allerminst als een verwijt gelden, waar immers de kwestie van de herkomst der hindoeïstische invloeden in Indonesië slechts een zaak van speciaal indonesisch belang schijnt en een buitenlandsch auteur niet die belangstelling kan inboezemen, die het ons doet.

Toch is de kwestie van grooter en meer algemeen belang dan men oogenschijnlijk zou vermoeden. Want de boven aangeduide handelsweg is een gedeelte van den grooten weg, die eenmaal Europa met China verbond. –

Het eigenlijke doel was echter hier het verschaffen van een zoo groot mogelijke reeks van platen, voorzien van een begeleidenden betrouwbaren tekst en daarin is de schrijver zeker geslaagd.

Het eerste hoofdstuk handelt over het eiland zelf, zijn ligging, klimaat, mineralen, verkeer en verkeerswegen enz. Terwijl een tweede hoofdstuk ons naders vertelt over het landschap en in de hoofdstukken III en IV de Ceyloneesche flora en fauna worden behandeld.

In hoofdstuk V volgt dan de mensch: Singhaleezen, Tamoelen, „Mooren'' Burghers, Maleiers, Wedda's enz. Dit is verreweg het beste gedeelte van het boek en verraadt een scherp opmerkingsvermogen van den schrijver. Onduidelijk is mij echter gebleven wat hij met een „Sarong'' bedoelt. Is het het maleische woord, dan past het niet bij de beschrijving, nl. die van een kain. Mij is helaas niet bekend of het woord misschien met het Hollandermaleisch naar Ceylon is gekomen en daar op de ook hier gebruikelijke wijze verkeerd werd gebruikt voor een eenigszins eropgelijkend kleedingstuk.

Als Hollander kan ons ook interesseeren wat over de Burghers wordt opgemerkt, over hun taal, een verbasterd Portugeesch, hun positie, die van ambtenaren grootendeels, doch ook van dokters, advocaten enz.

Dan komt de geschiedenis, godsdienst en cultuur aan de beurt; ook hier wordt na-

tuurlijk niet meer gegeven dan voor een inleidend werk noodig is en vooral tot goed verstaan der platen niet gemist kan worden. Over den godsdienst en vooral de volksopvattingen ware misschien iets meer wenschelijk geweest. Het is nu eenmaal een feit dat de Ceylonees de wereld anders ziet dan de Europeaan, voor wien dit boek geschreven is. Nu komt deze wereldbeschouwing wel eenigermate tot haar recht in de godsdienstige opvattingen in engeren zin, doch alles wat de groote kloof, die er gaapt tusschen Boeddhisme en Duiveldansen kan overbruggen, is welkom.

Maar al te lang heeft men gemeend, dat door de kennis van ingewikkelde godsdienstige stelsels een verklaring gevonden kon worden voor de speciale en van de onze afwijkende handelwijzen en gedragingen van vreemde volkeren. Men stelde zich voor dat slechts grondige studie van de vele godsdienstige geschriften, die uit de indische bibliotheken te voorschijn kwamen, in staat was deze kloof te overbruggen. Men heeft dan de moeizaam verkregen kennis weder gepopulariseerd en deze popularisaties zijn dusdanig in den smaak van het europeesche publiek gevallen, dat velen, die nimmer iets met Indië of het Oosten in het algemeen te maken hebben gehad, toch volkomen op de hoogte zijn van het aantal der awatara's van Wishnoe, van de dogma's der boeddhistische gemeenschappen en andere zaken van religieus belang. Het gevolg daarvan bleef echter niet uit: men maakte zich een overdreven voorstelling van de religieuze gedachten en handelingen der vele millioenen van bewoners van Indië en bij het eerste beste contact was men verbaasd, ja teleurgesteld, als men bemerkte, dat de gedachtenwereld der groote menigte zoo veel verschilde van die, welke men als de eenig werkelijke had leeren beschouwen. Slechts contact met godgeleerden en kluizenaars (en hoevelen brengen het hiertoe) kon iets van de moeizaam losgelaten oude voorstelling doen behouden. Men vergat echter dat de basis, waarop zulke godsdienstige stelsels kunnen groeien, de eigenlijke sfeer uitmaakte, welke als werkelijk mag beschouwd worden en welke tevens de contact-sfeer is, waar Oost en West elkaar ontmoeten. Deze basis te kennen, is door de studie der godsdienstige stelsels alléén niet mogelijk. Het is dan ook zeer goed gezien van Trautz om de uitvoerige behandeling van het zuidelijk Boeddhisme niet in dit inleidende werk op te nemen; daartegenover moet ik echter opmerken, dat juist het inleidend karakter van het boek een uitvoerige behandeling der volksvoorstellingen omtrent de ,,wereld der verschijnselen" wenschelijk maakt. Immers, tot die wereld behoort ook degene, die iets meer van europeesch standpunt omtrent dit prachtige eiland weten wil, meer dan een uitgebreide Baedeker ooit geven kan.

Het voorlaatste hoofdstuk handelt kort over de kunst; hier had een uitvoeriger behandeling der oude monumenten misschien een plaats kunnen vinden.

Hoofdstuk VIII sluit het boek met dans en spel, voornamelijk met de voor Ceylon zoo typische duiveldansen, terwijl een uitstekend register het geheele werk buitengewoon toegankelijk maakt, de waarde ervan aanmerkelijk verhoogt.

***

Een reeks van 128 platen vormt de eigenlijke kern van het boek: de keuze is voortreffelijk en de rangschikking volgt den tekst op de voet. De afdeeling der oudheden is verzorgd en biedt vooral den kenner van indonesische oudheden talrijke punten van vergelijking. Zoo in het bijzonder de op plaat 69 afgebeelde figuur, die wel niet zal voorstellen wat de traditie daaromtrent te vertellen heeft. De stijl van het beeld plaatst het reeds in een tijd, die, ook voor Indonesië menig belangrijk stuk opleverde: in ieder geval dus niet vóór onze jaartelling.

Eenige verbeteringen in de onderschriften zouden bij een, hopen wij spoedig te verwachten, tweeden druk kunnen worden aangebracht.

O.a. is het onderschrift bij plaat 36 niet geheel juist; wel is afgebeeld de w i j z e, waarop men op Ceylon in de kokospalmen klimt, doch de hier afgebeelde palmsoort is de pinang. Ook moet er met de boomen van plaat 14 en 15 een vergissing hebben plaats gehad.

In den tekst (pag. 20) wordt gezegd, dat dit dezelfde plant is als de ficus elastica, welke in Europa wel als sierplant wordt gehouden en dan bladeren krijgt van een hand groot, terwijl in de tropen de bladeren veel kleiner zijn. Ik meen dat hier een verwarring bestaat tusschen enkele der zeer vele ficus-soorten.

De ficus elastica heeft althans op Java even groote bladeren als in Europa, alleen eenige honderdduizenden meer. Misschien is hier bedoeld de ficus religiosa. Doch dat zijn slechts kleinigheden.

Het boek is een nadere kennisname overwaard. Trautz heeft een bijzondere gave om den lezer niet te vermoeien met allerlei problemen en weet het feitenmateriaal op boeiende wijze voor te dragen.

Soerakarta — Dr. W. F. S.

AGASTYA IN DEN ARCHIPEL, Academisch Proefschrift enz. door Poerbatjaraka (Lesya), Leiden, 1926.

Waar men mij verzocht R. Ng. Poerbatjaraka's proefschrift in dit tijdschrift te bespreken, wil ik mij daaraan niet onttrekken Echter zien wij ons dan verplicht om naast het vermelden van goede kwaliteiten de eveneens aanwezige feilen nader te beschouwen en aan een gerechtigde kritiek te onderwerpen.

Het doel, de tendenz dan van dit proefschrift is tweeledig:

1e. Te bewijzen, dat Agastya een bij de

oude Javanen veel meer populaire figuur was dan men totnogtoe aannam, en

2e. Aan te toonen, dat het dikbuikige zoogenaamde Çiwa-guru-beeld den heilige Agastya voorstelt.

Voor beide doeleinden is P. erin geslaagd belangrijk materiaal naar voren te brengen, en de populariteit als ook de iconografische identiteit (althans voor sommige gevallen) met de Çiwa-gurubeelden kunnen als aangetoond worden beschouwd.

Maar daartoe was ook een tijdschriftartikel van zeg één derde van den omvang van dit geschrift voldoende geweest. Doch gedreven door de zucht om veel van zijn kennis uit te stallen heeft P. ook onnoodig materiaal aangevoerd en daarbij juist verschillende ernstige fouten begaan. Bepaalde proef van streng-wetenschappelijke methode biedt dit geschrift daardoor dan ook weinig, alhoewel een proefschrift toch bovenal dient om deze te leveren. Integendeel: denkfouten, onkritische beweringen, scheeve voorstellingen enz. ontsieren Poerbatjaraka's werk op bedenkelijke wijze.

Het kan hier niet onze bedoeling zijn alle fouten en zeker niet alle kleinere vergissingen te gaan opsommen: slechts grove, systematische gebreken zullen wij met enkele saillante voorbeelden toelichten.

De meest voorkomende feilen, waarin P. vervalt, zijn:

1e bepaalde denkfouten en tegenstrijdigheden;

2e oncritische behandeling van historische of zgn. historische gegevens;

3e weglaten van passages uit geciteerde bronnen, wanneer deze passages in het tendentieus betoog niet passen, het leveren dus van een scheeve voorstelling van zaken;

4e wilde hypothesen.

Ter nadere adstructie in dezen signaleeren wij hieronder enkele voorbeelden van elk dezer fouten.

Ad 1. Als bepaalde denkfouten en tegenstrijdigheden vallen direct op: pag. 19 noot 1. ,,in de oogen van hen, die niet aan de wajang gewend zijn, ziet dit wapen eruit als een vogel van achteren gespitst tot een stok''.

Ik heb een stellig vermoeden, dat dit wapen (roda-dedali) er precies eender zal uitzien in de oogen van hen, die wèl aan de wajang gewend zijn. Maar de schr. bedoelt eigenlijk twee verschillende dingen te zeggen, en wel, ten eerste, dat hij voor met wajang vertrouwden die roda-dedali eigenlijk niet behoeft te beschrijven, maar dat voor hen die dit wapen niet kennen uit aanschouwing, het ongeveer beschreven kan worden als een vogel, van achteren toegespitst tot een stok. En ten tweede: dat, niet in de oogen, maar in de hoofden der Javanen dit ,,wapen'' associaties wekt met een mythologische zwaluwfiguur. Door het ,,in de oogen'' in één en denzelfden volzin in letterlijke beteekenis te gebruiken, doch ook tegelijkertijd de figuurlijk-overdachtelijke beteekenis door het verband der andere volzinnen te impliceeren, is bij den schr. verwarring ontstaan.

pag. 44-45 (Vertaling van strofe 5 uit de Canggal-inscriptie).

,,Moge de machtige Brahma...... Hij, de eerbiedwaardige (manyo) meester der wereld, ...''.

Ten eerste is dit een citaat uit de vertaling van Prof. Kern, blijkens de gebruikte aanhalingsteekens. Wijzigingen daarin aan te brengen zonder de aanhalingsteekens te laten vervallen is niet geoorloofd. Immers nu weten wij niet, wat Professor Kern gezegd heeft, wèl wat de heer P. meende te moeten verbeteren, zonder nauwkeurige verandering.

Blijkens het vervolg is voorts de heer P. het eens met Prof. Kern, dat ,,manyo lokagurur...... svayambhur vibhuh'' allen op ,,Brahma'' slaan, en dus taalkundig lokagurur appositio bij svayambhur is en manyo adjectivum bij die appositio. Dat nu tegelijkertijd ,,manya'' hier de praegnante beteekenis zou hebben van Agastya is een innerlijke tegenstrijdigheid.

De Heer P. wil met alle geweld overal den mythologischen Agastya zien, doch door zich krampachtig aan de mythologische zienswijze vast te blijven klemmen, die den God Çiwaguru ver verwijderd houdt van den menschelijken leeraar, b.v. Agastya (maar evengoed Manu, Wrhaspati, Bhargawa e.a.) begaat hij een godsdiensthistorische fout van de allergrootste afmetingen. De Javaansche godsdienstige geschriften uit die periode en later zijn niet mythologisch, maar sterk esoterisch-mystiek; de Bhuwanakoça en de Bhuwanasangksepa leveren daarvan wel een duidelijk sprekend bewijs.

Voor den mensch-leerling viel Çiwa als Sad-guru samen met den eigen, tijdelijken leeraar. Had de heer P. zich eenigszins deze geesteshouding kunnen indenken, dan was ontzaglijk veel over den geheelen strijd omtrent de Çiwa-guru-figuur, ook iconographisch, overbodig gebleken.

ad 2. De onkritische behandeling van historische of zgn. historische gegevens is een aan het geheele werk zoozeer inhaerent gebrek, dat een bepaalde keus van adstructiemateriaal bijna willekeurig mag heeten. Wij noemen slechts uit den opzet als geheel de volgorde der hoofdstukken, waarbij op Hoofdstuk I, behandelende de Sanskritgegevens uit Ṛgveda, Mahābhārata, Rāmāyana e.a., direct volgt als Hoofdstuk II een wajangverhaal, en daarna weer Oudjavaansche geschriften en oorkonden worden behandeld (Hoofdstuk III en IV). Het behandelen van wajangstof zelfs vóór inscripties, en als van dezelfde historische waarde, toont wel allerpijnlijkst het gebrek aan alle historisch-kritische methode.

Hiernaast stapelen zich dan o.m. nog de volgende gelijksoortige fouten op: blz. 12: ,,Evenals andere dergelijke Oud-Buddhistische verhalen is het Akitti-jātaka, wat de feiten betreft, o.i. wel betrouwbaar''.

Dat aan enkele Jātaka-verhalen reëele noties ten grondslag liggen, zooals b.v. aan het bekende verhaal, waarin men een herinnering aan een scheepstocht naar Babylon heeft willen herkennen, geven wij schr. toe, doch dit is nog heel iets anders dan ,,wat de feiten betreft, historisch betrouwbaar''. Dezelfde fout wordt begaan op blz. 30. ,,Dat deze reis (n.l. van de Dronafiguur uit de wajang!) een fictie zou zijn van de Javanen, kunnen

wij nauwelijks gelooven" (sic). Evenzoo op blz. 30-31, waar wij lezen: „Dat de reis van Drona naar Java niet weinig heeft bijgedragen om de lotgevallen van de Voorindische helden op Java te localiseeren!" Een dergelijke verwarring van symptoom en oorzaak spreekt boekdeelen. Immers, dit speciale verhaal is met zoovele andere op Java gelocaliseerde verhalen slechts een uiting van dezelfde tendenz, maar niet oorzaak van dit verschijnsel.

ad. 3. Weglaten van passages en onverantwoorde weglatingen.

In verband met denkfouten citeerden wij reeds het gegoochel met manyo in de Canggal-inscriptie (blz. 44-45). Als documentatie van ten laste gelegde onverantwoorde wijzigingen mag dit tevens gelden. En zoo zijn er meer.

Op bl. 77 behandelt de heer P. Kawi-oorkonde (Cohen Stuart) XX. „Om omslachtigheid te voorkomen" geeft hij alleen de vertaling. Dat hij hierbij echter juist een moeilijke passage, n.l. regel 6: wandâmi walèng winèh w'dihan hlai 1..., weglaat, zonder dit op eenigerlei wijze aan te geven, zal slechts dengene opvallen, die zich de moeite geeft de oorkonde zelf ter hand te nemen. En de reden van deze weglating?

Wel, in deze passage wordt Walaing genoemd, en Walaing is, ook volgens P., Agastya. Deze onomstootelijke gelijkstelling paste op dit moment echter niet in Poerbatjaraka's betoog, daar dit moeilijkheden zou opleveren voor zijn gelijkstelling Haricandana = Agastya. De tegen zijn gelijkstelling sprekende feiten werden dus eenvoudig over het hoofd gezien en genegeerd.

Op blz. 47 betoogt de heer P., dat de tweede strofe van de inscriptie van Pereng op Durgā zou slaan. Hiervoor verandert hij çilā in çīlā, maar vergeet zelfs met een enkel woord ervan te reppen, dat de lezing, die hij voorslaat, ook verandering van atiputā in atipūta meebrengt, dus, dat dan te lezen valt atipūtaçīlā. Deze verandering is echter uit epigrafisch oogpunt moeilijk te aanvaarden.

Het geheel berust dan ook op de aprioristische redeneering, dat couplet 1 aan Çiwa, „dus" 2 aan Durgā, en 3 aan Agastya = Walaing gewijd zoo zijn. Bleek dit nu zonder meer, dan ware daarvan aandachtig aanteekening te maken. Nu echter moeten eerst enkele „correcties" worden aangebracht.

Ook hier bovendien weer wijziging in een citaat, onder de aanhalingsteekens, inplaats van duidelijk verantwoord.

ad. 4. Wilde hypothesen en woordafleidingen.

Op bl. 54 noot 2 vinden wij de bewering, dat het in de Dinaya-inscriptie voorkomende Walahājirim zou zijn gevormd uit de woorden walahā = Schleim, phlegm, + jiri = verletzen, to kill.

En dan zou moeten beteekenen: „ter vernietiging van de uitputtende dysenterie-epidemie". Dat hierbij jiri — als een nominatiefvorm wordt verklaard, terwijl het Petersburgsche Sankritwoordenboek het als een verbale wortelvorm opgeeft, ziet P. geheel over het hoofd.

Op bl. 54, noot 3, wordt dīrghadarçī veranderd in adīrghadarçī en temporeel uitgelegd met „niet langer (mocht) aanschouwen"!

En dit terwijl dirgha toch zeer beslist de ruimtelijke beteekenis van „lang, ver" (van blik) heeft.

Op bl. 48, noot 2, wordt „jangluran" vertaald met „urinepot"(!), en dat, omdat Van der Tuuk in zijn Woordenboek achter het woord janglur o.a. ook „kěncing, urine" plaatst. Hoewel het P. volgens eigen uitdrukkelijk verklaren absoluut niet duidelijk is, hoe Van der Tuuk aan deze beteekenis van janglur komt, en hij ter staving van dezen uitleg zelf ook geen enkele bewijsplaats aanvoert, noemt hij zijn vinding „urinepot" zelve grammatisch onberispelijk: de enorme cultuurhistorische dwaasheid, als zouden de oude Javanen omstreeks Anno 782 Çaka een pot de chambre gehad hebben, wordt zonder eenig bezwaar geponeerd.

Op bladz. 12 wordt de identiteit van Akitti (uit het Akittijātaka) met Agastya, geheel stilzwijgend aanvaard. Mir nichts dir nichts laat schr. de zich bij deze gelijkstelling voordoende phonetische problemen eenvoudig voor wat ze zijn.

Evenzoo wordt Kāradvīpa zonder meer met Kěra geïdentificeerd; het phonetisch raadsel mogen wij trachten op te lossen, terwijl van van het verder voor schrijvers hypothese niet bruikbare Nāgadvīpa maar liever niet meer wordt gerept.

Ook de gelijkstelling van Gandodara, Kundodara en Kumbhayoni op bl. 40 en volgende geschiedt zonder eenig bezwaar.

Op deze wijze strooit P. met gelijkstellingen in het rond om zijn „betoog" in zake den schier alomtegenwoordigen Agastya te stutten.

Hiermee hebben wij, naar het ons voorkomt, de eerst in het algemeen aangeduide punten: gebrek aan logischen gedachtengang, aan godsdienst- en cultuurhistorisch besef, aan kritischen zin, mitsgaders, wat wel het ergste van alles is, scheeve voorstelling van zaken door weglating van onderdeelen uit een geheel, met bewijzen toegelicht, naar ons inzicht alleszins voldoende om ons oordeel, dat dit slordig opstel geenszins aan de eischen van een academisch proefschrift voldoet, daarmee gerechtvaardigd te achten.

R. GORIS.

Prof. Dr. H. T. Colenbrander. KOLONIALE GESCHIEDENIS. Drie deelen. 's Gravenhage, Nijhoff. 1925.

Een kloek boek van een degelijk geleerde, een eerlijke poging om objectief te staan tegenover dingen, die eenige eeuwen lang slechts door een speciaal gekleurde bril mochten worden bekeken en eerst daarna beoordeeld. Ontstaan uit de colleges voor de zgn. Indologen. d.w.z. de candidaat-indisch-ambtenaren, geschreven bij het afscheid van dit

onderwijs tevens als leiddraad voor den opvolger, behandelt het boek de algemeene koloniale-geschiedenis, eerst daarna de West en ten slotte de Oost tot heden. In al te groote bescheidenheid veronderstelt de auteur slechts voor examinandi geschreven te hebben; moge een spoedig uitgeput raken van den voorraad bewijzen, dat koloniale onderwerpen ons volk toch wel degelijk belang inboezemen.

En moge dan tevens de prijs meer in overeenstemming zijn met de overal erkende behoefte aan goede, doch ook goedkoope koloniale lectuur.

Zonder een jarenlange studie van koloniale onderwerpen van allerlei aard een critiek op dit veel omvattende werk te wagen, zou een onwellevendheid tegenover den schrijver beteekenen.

Het breede gebaar, dat hier uit honderden van bladzijden spreekt, kan alleen mogelijk zijn bij hem, die zich het onderwerp tot levensstudie maakte en hierin met het gewillige potlood strepen en slangetjes te trekken is slechts den evenknie geoorloofd. Het is dan ook alleen bedoeld als een bijdrage tot enkel onderdeel, die hopen wij spoedig in een herdruk kan worden verwerkt, dat ik hier eenige opmerkingen laat volgen.

Zij gelden namelijk dat gedeelte, waar Colenbrander, zich niet tevreden stellende met een behandeling der koloniale feiten alleen, tot den bodem tracht door te dringen van de ontvangende cultuurlaag van Indië en Indonesië, en daar een belangrijk gedeelte van zijn werk aan wijdt.

Ik bedoel de pagina's 265-275 van het eerste deel, waar een korte schets van de indische cultuurgeschiedenis wordt gegeven, en 45-81 van het tweede deel, waar hetzelfde voor Indonesië wordt gedaan,

Na een inleiding over de bijzondere belangrijkheid van Indië voor de koloniale geschiedenis en speciaal voor Hollanders, welke belangrijkheid gegrond is op de vele parallelen tusschen Indische en Indonesische toestanden, behandelt de schrijver de komst en wording van de oude cultuur van Indië. Het is zeker geen gemakkelijke taak in enkele pagina's een zoo geweldig gebeuren, waarvan wij eigenlijk nog zoo weinig afweten, duidelijk uiteen te zetten voor een publiek dat zeker niet de bronnen erop zal naslaan. Niettemin is het mogelijk en noodzakelijk, mits de weergegeven opvattingen en het beperkte feitenmateriaal betrouwbaar zijn. In dit opzicht zou een tweede druk het hier gebodene nog aanmerkelijk kunnen verbeteren en het zij mij vergund op enkele daartoe noodwendige veranderingen te wijzen.

Dat de Ariërs, die de noordindische vlakten binnendrongen, dit omstreeks 2500 voor Chr. zouden hebben gedaan, is niet geheel meer in overeenstemming met de algemeen gehuldigde opvattingen. Reeds lang kwam men terug van den fabelachtigen ouderdom, die oorspronkelijk aan de Weda's werd toegeschreven en met een ,,voor of omstreeks het jaar 1000 v. Chr." begeeft men zich op het zekerst terrein.

Dat Indra, Soerja en Agni hunne hoofdgoden zouden zijn, is evenmin geheel juist. Soerja zou voor deze rol in aanmerking kunnen komen, doch Indra Agni behooren zeker tot de goden van minderen rang.

Daarenboven gebiedt Indra niet over den regen, doch bestrijdt slechts een keer in het jaar den de regens tegenhoudenden Draak.

Dat deze namen hier gegeven werden en niet die, welke in werkelijkheid aan de voornaamste goden uit dit oudste tijdperk toekomen, zal verband houden met het feit dat juist deze behooren tot de goden, welke in het latere Hindoeïsme zijn ,,hinübergerettet". Daardoor hebben zij nu eenmaal meerdere bekendheid verkregen dan de eigenlijke wedische hoofdgoden als Waroena, de overige Aditjas en anderen.

De omschrijving van Rig-weda met ,,Liederen van het Heilige Weten" moet op een vergissing berusten. De term rig – duidt hier loven, prijzen aan en is dus te vertalen met ons ,,hymne". Weda zou niet oneigenlijk met Wijsheid kunnen vertaald worden, zoodat het geheel kan worden weergegeven met ,,hymnen-wijsheid", ,,hymnenschat".

Daarnaast heeft men dan de ,,tooverspreu ken-schat" (Atharwa-weda) en niet de ,,Tooverspreuken van het Heilige Weten". Zoo ook: Liederenschat (Sama-weda), Offerspreukenschat (Jadjoer-weda).

Colenbrander ziet verder in de beide groote epen de poetische verwerking of beschrijving van den strijd, dien de Ariers zouden hebben gevoerd met de inheemsche bevolking. Ik meen, dat het werkelijk encyclopaedisch karakter van deze gedichten hierdoor eenigszins op den achtergrond geraakt. De leek zou kunnen veronderstellen dat hieromtrent eenige zekerheid bestond. Alles echter, wat op dit gebied ooit is beweerd, is niet meer dan hypothese en tegen de tegenstelling Arier-Drawida, als ,,Leitmotiv" in de indische epen, zijn degelijk gefundeerde bezwaren in te brengen.

In ieder geval kan men niet zeggen, dat de ,,herinnering aan de verovering" (nl. van Indië door de Ariers) in beide gedichten voortleeft. Van een verovering als zoodanig is in het Mahabharata weinig sprake en zeker niet op een minderwaardig geacht volk. Immers, de Kaurawa's zijn regelrecht familie van de overwinnende Pandawa's. Voor het Ramayana kan dit mogelijkerwijs anders zijn, doch ook hier past de grootste voorzichtigheid. Indisch-nationale uitlegging kunnen hier op een dwaalspoor brengen.

Voorts moet geconstateerd worden, dat het wetboek van Manoe geen dharmasoetra doch een dharmaçâstra is en dat de brahmanen van zuiverder arisch ras zouden geweest zijn dan de twee overige kasten der tweemaal geborenen is te veel gezegd.

De verklaring van den term ,,Oepanishad" met ,,Wat onder de oppervlakte verborgen ligt" is zeker onjuist: het woord komt van oepani-shad, zich in iemands onmiddellijke nabijheid zetten (teneinde diens leer aan te hooren). Later gaat men daar de speciale beteekenis aan hechten van geheimleer.

Dat Wishnoe de samenvatting van de arische goden zou zijn, komt voor rekening van den schrijver of diens bron; er zit zeker veel in wat aan oudere arische goden is ontleend, maar b. v. in Çiwa niet minder.

Met de voorstelling van het Boeddhisme is de schrijver iets gelukkiger geweest: misschien zou het de voorkeur verdiend hebben bij het uitstippelen van Boeddha's leer de opheffing van de begeerte als oorzaak van alle gehechtheid aan het bestaande en dus van alle wedergeboorte meer vooraan te plaatsen en te doen uitkomen, dat daarin de eigenlijke kern van de leer was gelegen. Niet in het aankweeken van mededoogen enz. Vooral milddadigheid en mededoogen zijn twee begrippen, die den leek allicht op een dwaalspoor kunnen brengen. Zij toch getuigen van een gehechtheid aan de dingen van het aardsche, welke het hoogste doel mag heeten. In zóóverre komen milddadigheid en mededoogen op het eerste plan, als zij aanleiding kunnen zijn tot het verbeteren van het karman. Mededoogen in den zin, zooals het hier in dit werk gebruikt wordt, roept echter de herinnering aan een sterk affect wakker. Dit moet wel het beeld vertroebelen.

Dat voorts de naam Boeddha een der „bijnamen" zou zijn van Siddhârtha is zonder meer onjuist; toen deze zichzelf ontwaakt, verlicht achtte (boeddha) hield hij op Siddhârta te heeten. Trouwens, de Boeddha zelf heet in de teksten anders.

De uitdrukking „gaat hem licht op" acht ik weinig fraai en tevens eenigszins onjuist.

Een paar drukfouten zouden dan tevens verbeterd kunnen worden.

Niet Hânâyana doch Hinayâna luidt de naam der zuidelijke school, waarbij dus het lengteteeken op de tweede a en de i staat.

Trouwens, indien op orthograpie prijs wordt gesteld, moeten de lengteteekens van Mâhâyana elk een lettergreep naar achteren verhuizen. Meer systeem in het aanbrengen van dergelijke lengteteekens zou slechts een kwestie van orde en netheid beteekenen; in een boek als het onderhavige zal niemand diacritische schrijfwijzen eischen. Mocht het aanbrengen der teekens mogelijkerwijze samenhangen met de uitspraak, dan moet ik ze echter voor onvoldoende verklaren: op vele woorden, die toch steeds een verkeerde uitspraak deelachtig blijven, vind ik hier geen lengteteekens aangebracht.

De naam der toekomstige boeddha's (niet zielen van toekomstige boeddha's) luidt niet boeddhisattwa doch bodhisattwa.

Dat voorts drawidische voorstellingen in het latere Mahajana te vinden zouden zijn, zal niemand betwijfelen; aanleiding tot het ontstaan zijn zij echter geenszins geweest. Iraansche, centraal-aziatische en noord-indische invloeden waren het, die het Boeddhisme veranderen deden.

Het Lamaisme is zeker niet de zuiverste vorm van dat Mahajana; tenzij de schrijver met zuiver bedoelt de verst van zijn basis afstaande of de consequentst doorgevoerde. Den zuiversten vorm kennen wij slechts zeer gedeeltelijk uit indische, tibetaansche en chineesche teksten.

Dan keert de auteur weder terug tot het Brahmanisme en wel in zijn jongeren vorm, het Hindoeisme. Er moet hier dadelijk bij gezegd worden, dat vooral dit laatste er wel wat karig bij afkomt. Immers, wij moeten ons bij dit boek voor oogen houden, dat de indische wereld ten tijde van de kolonisatiepogingen door vreemde westersche volken hindoeistisch geconfijt was. Bijkans alle sporen van een ouderen tijd waren uitgewischt.

Het dozijn regels, dat er nu aan het Hindoeisme gewijd wordt, zal niet voldoende zijn om den leek te behoeden voor de toch reeds zoovaak gemaakte fout: het veronderstellen van oudvedische en oud-boeddhistische godsdiensten, op arischen leest geschoeid, waar in werkelijkheid een geheel andere godsdienstwereld was ontstaan. Tevergeefs zoek in Colenbranders overzicht naar die wereld van magie en magische wereldbeschouwing, die voor de koloniseerende machten zeker van meer werkelijk belang zal geweest zijn dan de haarkloverijen der geleerde priesters uit oepanishaden en Brahmanas. Met dit boek in de hand zal niemand in het Indië der Compagnieën den weg vinden tot een verklaring van veel tegenspoed of tegenwerking; evenmin als een Hollander den weg vindt in het huidige Java met een overzicht der Hindoe-oudheden en instellingen of een behandeling van de moslimsche wet in de hand.

Dan komt de Islam aan de buurt. Het komt mij voor, dat het misschien beter ware geweest, indien hier naast de politieke ontwikkeling ook eenige regelen waren gewijd aan de ontwikkeling in mystische richting, welke in den Islam reeds zoo spoedig plaats vond.

Dat er een Islam-mystiek geweest is, die van minstens evenveel belang was (zoo niet meer belang) voor den lateren indischen Islam, dan de rechtzinnige leer, blijkt hier uit niets.

Volgens het hier gegeven resumé is het de godsdienst der woestijn-arabieren, die Indië veroverde.

Goed is echter weer hetgeen Colenbrander zegt over het milde karakter van het moehammedaansche strafrecht; of deze mildheid ook in Indië sterk tegen de gebruikelijke opvattingen afstak, is nog niet zoo zeker.

Ook hier zien wij echter een paar storende drukfouten: de satan heet niet Ibis, doch Iblis; ook is de naam dewa's voor daemonen niet de meest gebruikelijke! Dat de salat hier weer eens als „gebed" verschijnt, moet van Leiden verwonderen, evenzeer als de meening dat de hadjdj uit het bezoek aan het graf van den Profeet zou bestaan.

Ook is het onjuist, als de schrijver zegt dat de Ka'bah (hij schrijft Kaäba en begaat daarmede een onnauwkeurigheid) de heilige steen zou zijn. Ten rechte bevindt zich in een der hoeken van dit bouwwerk een zwarte, heilige steen. Het is de Oosthoek.

De schrijver komt in de bedevaart-kwestie met zichzelf in tegenspraak. Eerst beweert hij dat de hadjdj bezoek aan het graf van den profeet zou zijn, wat onjuist is, doch later, dat het een rondgang om de Ka'bah zou wezen, wat onvolledig is. Het „gebed" na de „afwassching" 's morgens eischt eveneens herziening.

***

Het vijfde hoofdstuk van het tweede deel is in zijn geheel gewijd aan enkele be-

schouwingen over de cultuurbasis welke door indische, portugeesche en andere invloeden in Indonesië werd aangetroffen. Wat mijn bezwaar was bij de behandeling van Indië, de beknoptheid, geldt hier zeker niet. Want in het volgende hoofdstuk voegt zich dan nog een uitvoerige behandeling der indische invloeden hierbij, die op haar beurt weer terug kan grijpen op hetgeen over indische godsdiensten enz. in het vorige deel is gezegd.

Allereerst tracht Colenbrander een keuze te doen uit de vele termen voor dat deel van den Archipel, waar nederlandsche invloeden zich hebben doen gelden en hij miskent de moeilijkheid daarbij niet. Inderdaad, een taal- of volkenkundige eenheid is veel grooter dan het gebied van hollandsche werkzaamheid en ook de term Indonesië is slechts ten deele toereikend. De vele willekeurige indeelingen hebben hier zelfs wetenschappelijk onderzoek beinvloed en in de war gestuurd. Ware Achter-Indië één geweest met den Archipel in het staatkundig lot, zoo zou de wetenschap daar oneindig voordeel bij hebben gehad. Nu ontbreekt maar al te vaak de gelegenheid beide landstreken, die toch, wat de bevolking betreft, zoo nauw verwant zijn en wat cultuur betreft, een één en ondeelbaar geheel vormden, tegelijk in het onderzoek te betrekken en meestal houdt de indonesische wereld voor den onderzoeker bij de straat van Malakka op.

Colenbrander kiest den middenweg en terecht. Hij spreekt van Indonesië, van Maleisch ras en Austronesische talen.

Een overzicht over de theorieën, die gangbaar zijn inzake de afstamming der volken van Indonesië heeft het voordeel duidelijk te maken hoe weinig eigenlijk nog met zekerheid bekend is.

Ook werden wij dwars door het immense eilandenrijk gevoerd, leeren wij de contactpunten met de omringende wereld kennen en wordt met eenige trots geconstateerd, dat hier het kleine Holland de eenige kleine mogendheid is, die in zijn koloniën als groote mogendheid optreedt. Het begrip groote mogendheid moet hier dan welletterlijk worden opgevat; de Hoogere Machten, die boven Indonesië in de lucht zweven, zullen zonder meer deze opvatting niet kunnen deelen.

Bij de behandeling der godsdienstige voorstellingen van de verschillende bevolkingsgroepen is door den schrijver de opvatting van Wilken, zoocals deze o. a. door Kruyt is gewijzigd, op den voet gevolgd.

Daartoe heeft Colenbrander natuurlijk het volste recht, doch het bevreemdt mij toch niets te lezen van de jongere opvatting, die elders als algemeen aanvaard geldt en welker pionier Van Ossenbruggen ten onzent geweest is. De zielestof-theorie wordt meer en meer, na dankbaar gebruik van wat zij ons aan nieuw inzicht bracht, verwisseld voor die van het prae-animisme; ook speelt de ziel hierbij niet meer zulk een rol, dat men daardoor alleen reeds de levens- en wereldbeschouwing der indonesische wereld verklaard zou achten.

Hierdoor ontgaat aan Colenbranders exposé het voordeel tevens inzicht een verklaring te kunnen geven voor die duizenden van gebruiken, gewoonten, karaktereigenschappen, die telken en telkenmale den Europeaan tot verwondering, verbazing, minachting en ontstemming brengen, kunnen kortom, ontgaat het eigenlijke inzicht. Wel is het belangrijk te weten hoe een Indonesier zich het leven na dit leven voorstelt(hieraan worden enkele paginas gewijd) doch daarmede is toch niet alles gezegd en zeker geen verklaring gegeven van zijn reacties op die vele en vele voorvallen die de Europeaan medemaakt en waarnaar hij hem beoordeelt. De beperking tot Kruyts Animisme heeft het geheel geen goed gedaan; de hier behandelde theorieën hebben juist weinig beteekenis voor koloniale studiën.

Ten slotte zij het mij vergund nog enkele opmerkingen te maken over de behandeling der vreemde invloeden.

Hier heeft de auteur heeft zich van zijn beste zijde, van die van den historicus laten kennen. Waarlijk kranig is het verwerken van zooveel verspreid liggende stof tot een compact, maar duidelijk geheel, een kort overzicht, dat meer is: dat inleidt. Krom's arbeid op dit gebied zal hieraan niet vreemd zijn.

Een enkele stoute bewering, als dat Hindoe-priesters de kooplieden naar Java gevolgd zouden zijn (wij weten hier niets van; bekend is alleen dat Hindoe-priesters niet naar het buitenland mochten gaan), dat de eerste Hindoes op Java Wishnoeieten waren (ook hiervan is niets bekend; in een der oude oorkonden worden 's konings voeten vergeleken met die van Wishnoe, wat evengoed van een Çiwaiet als van een Boeddhist kan gezegd worden. Alles pleit er integendeel voor, dat op Java geen Wishnoeieten in den engeren zin geweest zijn), kan uit de onbekendheid met het onzeker karakter der bronnen voorvloeien. Met het kiezen van de bronnen moet men inderdaad zeer voorzichtig zijn. Er bestaan helaas boekjes, die, in een overigens te loven wil om een zoo volledig mogelijk beeld te geven van Java's oudste tijden, op een voor den leek onontwarbare wijze de zeer schaarsche zekere gegevens, de hypothesen der vakgeleerden en de legendarische mededeelingen van anderen aard door elkaar gebruiken. Weliswaar staat dan hier of daar te lezen, dat zulke mededeelingen voor rekening van den oorspronkelijken schrijver komen, doch aan zulke mededeelingen hecht het leekenpubliek, dat vóór alles feiten eischt, weinig waarde. Doch gaan wij verder.

In de verklaring van het plotselinge ophouden van historische berichten ongeveer na 915 uit Midden-Java volgt de schrijver de op geen aanwijzing steunende en daarenboven onwaarschijnlijke gissing omtrent dit merkwaardig verschijnsel, door Krom gegeven.

Deze veronderstelde, dat een epidemie of geweldige uitbarsting van een der in Midden-Java liggende kraters hiervan de oorzaak zou geweest zijn. Hier spookt de zondvloed-sage rond! Dat intusschen een zoo groote uitbarsting zou hebben plaats gevonden, dat daardoor geheel Midden-Java onbewoonbaar zou zijn geworden, kan men op grond van geologische gegeven niet wel aannemen. En een uitbarsting van geringeren

omvang zou, ook al moesten de menschen in een bepaalde streek tijdelijk het veld ruimen, niet meer gevolgen hebben gehad dan dat nog heden op Bali pleegt te hebben: de bevolking zou zoo spoedig mogelijk zijn teruggekeerd. Een epidemie zou vervolgens alleen dan zulke ontzagwekkende gevolgen hebben gehad, indien deze een alheele ontvolking zou hebben veroorzaakt. Hoe echter in dat geval de weinige, toch voorhanden historische berichten na 915 te verklaren? Beter acht ik het dan ook, in plaats van op dergelijke wijze naar een verklaring te zoeken, aan te nemen wat voor de hand ligt en analogieën vertoont.

Wij zien op Midden-Java een plaatselijke Çiwaietische cultuur (Oorkonde Tjanggal, Diëng, Kedoe enz.) welke plotseling overstemd wordt door een boeddhistische, waarvan zeker is, dat zij uit Soematra afkomstig is en dus een deel is van een oostersch wereldrijk, Çriwidjaja. Dan verdwijnt deze boeddhistische, om weer plaats te maken voor een çiwaietische, doch ditmaal niet in het oude land (Kedoe, Bagelen), doch op de plaatsen, waar de boeddhistische indringers zich hadden neergelaten en die zij tot grooten bloei hadden gebracht. Nog weer later houdt deze tweede çiwaietische opbloei op en de reeds lang voordien tengevolge van de vreemde indringers in Oost-Java genestelde çiwaietische dynastie blijkt zich daar blijvend gevestigd te hebben.

Bedenken wij nu eens, dat de boeddhistische opbloei van Midden-Java een wereldrijk achter zich had en dus hoogstwaarschijnlijk boven de plaatselijke krachten en behoeften is uitgegaan, dan volgt daaruit dat de daaropvolgende en door de voorafgaande bloei daarheen gelokte çiwaietische restauratie (als men het zoo noemen wil) wel gedurende den eersten tijd zal kunnen geprofiteerd hebben van de economische voortreffelijkheden der nieuwe landen, doch, een dergelijke ruggesteun missende als waarop de Çailendra's bouwen konden, vroeg of laat aan het einde van hare krachten was en gedurende vele eeuwen genoegen heeft moeten nemen met wat oorspronkelijk als het ware te groot was opgezet. Dit alles zou nog geen volkomen logische verklaring geven, ware het niet, dat de komst der boeddhistische Soematranen het bevestigen van een reeds bestaande kern in Oost-Java, als politiek-economisch middelpunt, in de hand had gewerkt. Het gevolg hiervan is dan weer geweest dat de talrijkste bewijzen van vorstenbezigheid in Oost-Java vallen en Midden-Java schijnbaar verlaten wordt. D.w.z. niet langer centrum is.

Men zal mij echter willen tegenwerpen, dat het uitblijven van verdere tempelbouw op Midden-Java nà 915 toch wel ten duidelijkste een algeheel ophouden van cultureel leven beteekent. Het zij mij echter vergund daartegen op te merken, dat voor de godsdienstige behoeften der bevolking van Midden-Java de voorhanden bouwwerken (alle van een zeer definitieven aard) ruimschoots voldoende waren.

Wat verzet zich tegen de veronderstelling, dat deze bouwerken tot het herstel van het politiek centrum op Midden-Java of althans tot den val van het hindoeistisch rijk rustig in gebruik zijn gebleven? Komt het niet overal ter wereld voor, dat bouwwerken, meestal geweldig groote, uit een economisch belangrijken tijd stammend, in gebruik zijn bij het nageslacht, dat in economisch opzicht geen honderdste beteekent van de oorspronkelijke bouwers? En getuigen de kolossale afmetingen van zulke soms in een nietig dorpje verloren staande kerken niet van een aan de werkelijke beteekenis van het dorp onevenredige religieuse krachts- en machtsontplooiing, die alleen met ruggesteun van een overkrachtig centrum tot stand kon komen, doch zonder dien ruggesteun later onwezenlijk en vreemd was geworden? Is dit verschijnsel, dat men in protestantsche landen herhaaldelijk kan opmerken, niet een parallel van wat Java in dien tijd te zien gaf? Ik meen, dat de toestand van Midden-Java na 915 niet ongelijk zal geweest zijn aan die van het aan de krachtbron Rome ontrukte Noorden. De plaatselijke krachten zullen ook daar zeker niet voldoende geweest zijn om het grootsche bouwsel der boeddhistische çailendra-cultuur voort te zetten. Kort na het verdwijnen der Çailendra's van Java kwam het tot een evenredige krachtsontplooiing (het is nog steeds niet uitgemaakt of de çiwaietische bouwwerken van Prambanan al of niet aan de Çailendra's moeten worden toegeschreven en dit Çiwaisme al of niet een boeddhistische secte was); daarna bleek de aanwezige bron niet voldoende en beperkte men zich tot het gebruiken van reeds bestaande zaken.

Wat Colenbrander zegt over de oorzaak van oudere tempels in Oost-Java (dit en het meeste van de hier gegeven voorstellingen putte de schrijver waarschijnlijk uit het volksuniversiteitsboekje van Krom, Het oude Java en zijn kunst) is ongetwijfeld juist; ook en vooral hier kan Bali ons weer veel leeren. En een van de eerste dingen daarbij is, dat zulk een vervanging van bouwwerken door nieuwe vooral samenhangt met de economische mogelijkheden en de positie van de plaats in de politieke constellatie. In Pedjeng b.v. is niet één poera van de tallooze oude tempelhoven uit den bloei- en machttijd herbouwd. Een en ander kan dus een aanwijzing zijn voor het opkomen van een bepaalde streek in politiek of economisch opzicht (wat wel meestal zal zijn samengegaan); ook hierdoor verklaart zich veel uit het oogenschijnlijk onbegrijpelijke „einde" van Midden-Java. Van een ontvolking behoeft daarbij in het geheel geen sprake te zijn; de drukst bevolkte streken hebben op Bali nog niet altijd de nieuwste poera's.

In verband hiermede kan nogmaals op Midden-Java gewezen worden; zoodra het politiek overwicht wederom naar deze streek verplaatst werd, dus bij de opkomst van Mataram, bloeit de bouwlust weder op. De tallooze poorten en poortjes, van masdjids, graven, kratons enz., door de ontwikkeling der bouwstijlen tot het hoofdmoment in de bouwkunst geworden (evenals op Bali), kunnen hiervan getuigen. Of liever konden, want vele ervan zijn nog lang niet algemeen en zelfs niet in vakkringen bekend.

De typeering van de overgang der midden-javaansche op de oost-javaansche kunst is

juist; slechts zou ik willen opmerken dat Oost-Java vóór de 12de eeuw wel degelijk een eigen kunst heeft gehad: die van Djala Toenda. Het is zeker misleidend voortdurend de oogen te blijven sluiten voor de wezensverschillen, die tusschen het nog geen eeuw oudere Lara Djonggrang-complex van Prambanan en de Djala Toenda-kunst zijn op te merken. Wezensverschillen, zeg ik, en meen hiermede dat talrijke, voor deze kunst typische trekken onmogelijk uit een middenjavaansche kunst kunnen worden verklaard.

Ook in hetgeen Colenbrander zegt over de rol, die de oostjavaansche reliefs spelen aan den tempel, schuilt een onjuistheid. Alleen indien onder ,,religieuze strekking" iets onwezenlijks wordt verstaan kan ik het gegeven inzicht deelen en acht ook ik zulk een strekking in de reliefs niet aanwezig. Doch als men er onder verstaat het verhoogen van het religieus effect, door een aan de goden adaequate versiering, welke dus vóór alles de goden en in de laatste plaats de menschen geldt, dan mag ik zulk een strekking aan de reliefs niet ontzeggen. Hun magische beteekenis is ongetwijfeld zelfs grooter dan die der Baraboedoerreliefs.

Ten opzichte van den Javaan na den hindoeistischen tijd is de schrijver wel zeer pessimistisch gestemd; hij spreekt met Krom van een geestelijk verarmden Javaan. Nu kan men over de geestelijke waarde van den Islam twisten; doch hetgeen deze geestelijk verarmde Javaan nadien op cultureel gebied heeft gepresteerd verzet zich toch wel eenigszins tegen deze qualificatie.

Vooral als men bedenkt welke veranderingen zich al zeer spoedig tengevolge van de groote gebeurtenissen in de handelswereld aankondigden en tot welke oorlogen en burgertwisten zij aanleiding hebben gegeven. De storm, die over Java loeide, heeft Bali gespaard en daar is dan ook van verarming geen sprake.

Uitnemend weder is, wat de schrijver over dit eiland vertelt.

***

Maar laten wij het hierbij. Het was geenszins mijn bedoeling den schijn te wekken alsof niets dan aanmerkingen het deel moesten worden van Colenbranders poging om ook in te leiden in de wereld welke voor de koloniale studiën van zooveel belang is. Integendeel, het vele goede en juiste, dat op elke pagina te vinden is, wettigt een zoo uitvoerige bespreking der fouten en onjuistheden, die voor een groot deel aan de gebezigde bronnen zijn te wijten. Juist de waardeering voor dit goede werk doet een poging om het geheel te zuiveren nuttig en noodzakelijk zijn; vergeten wij daarbij niet, dat het hier besprokene slechts een gedeelte, en een klein gedeelte, is van het omvangrijke boek.

Dr. W. F. S.

31967

KORT VERSLAG

van de

„DEUTSCHER ORIENTALISTENTAG IN HAMBURG".

Van 28 September tot 2 October 1926 bracht de Deutsche Morgenländische Gesellschaft te Hamburg een aantal geleerden tezamen, die zich met „het Oosten" bezighouden, waarbij gasten aanwezig waren uit Noorwegen, Engeland, Amerika, Nederland en Oostenrijk. Terecht was ditmaal Hamburg als plaats van samenkomst gekozen. De Universiteit in deze stad heeft onder de daar gedoceerde vakken een groote plaats ingeruimd aan alles, wat het verre en het meer nabije Oosten betreft. Ook Maleisch en Javaansch en andere talen van de Austronesische groep zijn daarbij vertegenwoordigd.

Het programma van het Congres vermeldde: Taal en cultuur van Egypte, Assyrië en Klein-Azië – Semitistiek – Het Mohammedaansche Oosten – Taal en cultuur van China en Japan — Taal en cultuur van Indonesië en van de Zuidzee-eilanden — Taal en cultuur van Afrika.

De ontvangst was schitterend, zoowel die door het plaatselijk begroetings-comité als die, waarbij de „Freie und Hansestadt" Hamburg als gastvrouw optrad. De laatste zette in den avond van 29 September de deuren van haar mooi en grootsch Rathaus voor de Congresleden open en deed dezen door haar eersten burgemeester welkom heeten.

In de openingszitting in de groote aula van de Universiteit voerde de bekende Prof. Dr. Ed. Meyer uit Berlijn het woord. Voor een gehoor van ongeveer vier honderd belangstellenden sprak deze geleerde over het oude Egypte, zijn cultuur en zijn kunst.

Den volgenden dag gaf Dr. Rosen, Reichsminister a. D. een „cultuur-schets" uit den tijd vóór den 1sten kruistocht. Verder werden op dien dag excursies ondernomen naar musea en bibliotheken.

Op 1 October had de slotzitting plaats, waarin Prof. Dr. Florenz een voordracht hield over het Japansche tooneel en zijn karaktertypen.

Ook voor 2 October was nog een programma opgesteld. In de morgenuren werd het Ethnografisch museum bezocht en een voordracht bijgewoond in het Phonetisch Laboratorium. De middag werd in beslag genomen door een boottocht op de Elbe, waarbij de congresleden elkaar voor het laatst in een prettig en „niet-officieel" samenzijn ontmoetten.

Was er dus voldoende gezorgd voor ontspanning en voor kennismaking met alles, wat Hamburg op wetenschappelijk gebied en als groote havenstad te zien geeft, ook de besprekingen betreffende belangrijke onderwerpen uit de bovengenoemde afdeelingen van de Orientalistische wetenschap kwamen uitnemend tot haar recht. Elken dag waren eenige uren in den voor- of den namiddag bestemd voor „Vakzittingen", waarbij door de congresleden verschillende onderwerpen werden ingeleid. Voor de lezers van Djawa zijn de voordrachten over „Kulturen und Sprachen Indonesiens und der Südsee" uitteraard van het meeste belang.

Onder voorzitterschap van Prof. Dr. O. Dempwolff — schrijver van onderscheidene artikelen over de klankleer van Austronesische talen — werden de volgende onderwerpen behandeld.

Het probleem van het Kawi, door W. Aichele. Op twee punten werd hierbij nadruk gelegd: 1. Wij hebben in het Kawi (= Oud-Javaansch) te onderscheiden een volkstaal en een literaire taal (Zie o. a. ook „Sudamala" van Dr. Van Stein Callenfels). De Indische woorden, die in de volkstaal werden opgenomen, zijn niet rechtstreeks ontleend aan het klassieke Sanskrit, maar aan de volkstalen van het toenmalige Indië. 2. In het Oud-Javaansch komen een aantal Maleische woorden voor, waarschijnlijk dateerende uit de periode van de Sumatraansche overheersching.

Het tellen in de Zuidzee-talen, door O. Dempwolff. Een interessante voordracht, waarin de oorsprong van de telwoorden werd besproken; de „grenzen" van het tellen in de Inheemsche maatschappij; concreet en abstract bij het tellen; groeptelwoorden; enz.

De inrichting van een Spraakkunst van Indonesische talen, door J. Kats. Spreker toonde aan, dat bij de samenstelling van de tot dusver verschenen grammatica's geen rekening is gehouden met het eigen karakter van deze talen en dat daarin zoo goed als uitsluitend „Vormenleer" wordt gegeven, waarbij de student geen indruk krijgt van het „leven" van de taal. Nader werd dit geïllustreerd met een korte uiteenzetting van „Domineerende zindeelen" in het Javaansch en het Soendaasch.

Eenige klankwetten van de Austronesische talen door H. Jensen. Hierbij werd voornamelijk het klankstelsel van het Samoaansch behandeld.

Ten slotte hield Dr. Panconcelli-Calzia in het Phonetisch Laboratorium van de Hamburgsche Universiteit een demonstratie van een nieuw opnemings-apparaat voor het gesproken woord, waarbij de spreker niet — zooals bij de oude methode het geval is — zeer luid en vlak vóór den opnemer staande, moet spreken, doch waarmee zeer goede resultaten worden verkregen, als de betrokkene rustig en zonder stemverheffing uitspreekt, wat moet worden opgenomen. Op deze wijze waren o. a. fragmenten uit het Maleische gedicht Bidasari en uit de Hang Toeah opgenomen.

Het congres is als geheel en in de onderdeelen uitnemend geslaagd, niet het minst ook daardoor, dat het een aantal mannen bij elkaar bracht, die zich de beoefening van deze wetenschap tot levensdoel hebben gesteld en die door onderlinge bespreking en ontmoeting zijn opgewekt om verschillende problemen op het gebied van hun speciaal vak nader te bestudeeren.

J. KATS.

NOTULEN

van de vergadering van het Contact-comité met het Hoofdbestuur van het Java-Instituut, de afdeeling Jogja en de redactie van Poesâkâ Djawi op Maandag 2 Augustus 1926 in Habiprâjâ.

De vergadering werd geopend om kwart over zeven. Aanwezig waren de heeren K. P. H. Koesoemâjoedâ, Dr. Von Romer, R. M. H. Woerjaningrat, Dr. Stutterheim, R. T. Wediâdiningrat, R. M. H. Jâsâdipoerâ, R. Ng. Doetâdilâgâ, M. Ng. Jâsâwidagdâ voor het Contact-comité, Prof. Dr. Hoesein Djajadiningrat en S. Koperberg als afgevaardigden van het Hoofdbestuur, voor de afdeeling Jogja de heeren Adam, R. M. H. Gondâatmâdjâ. R. Soedjânâ en R. T. Djâjâdipoerâ, en voor Poesâkâ Djawi de heeren R. Ng. Sasrâsoegondâ, R. Ng. Martâsoewiknjâ, en M. Ng. Jâsâwidagdâ.

De vergadering werd geopend door den Voorzitter van het Contact-comité, K. P. H. Koesoemâjoedâ, welke de afgevaardigden van het Hoofdbestuur en de andere heeren, die de vergadering bijwoonden, welkom heette. Daarop gaf hij de leiding van de bijeenkomst over aan den Voorzitter van het Hoofdbestuur.

Vervolgens werd het volgende besproken:

1e. De kwestie van het Taalcongres.

De Voorzitter stelt de vraag of men zijn instemming betuigt met het plan om een Javaansch taalcongres te organiseeren, en zoo ja, waar dit Congres zou moeten worden gehouden, te Solo of te Jogja, en wanneer? Sommige aanwezigen meenden dat dit congres het beste te houden zou zijn in de maand Augustus van het volgend jaar, zijnde dit tijdstip 120 jaar na de geboorte (bij leven: toemboek) van K. G. P. H. Mangkoenagârâ IV, weshalve ook als plaats Solo zou te zijn verkiezen boven Jogja. De Voorzitter geeft echter te kennen dat het zeker niet gewenscht is dit congres niet in den vacantietijd te laten vallen, aangezien er anders weinig belangstelling voor zal bestaan.

R. Ng. Sasrâsoegondâ vraagt wat het nut van zulk een congres is, wanneer op geen resultaten valt te wijzen. Ook van het vorige congres heeft men geen resultaat gezien.

R. M. H. Woerjaningrat antwoordt dat zulk een congres wel nut heeft.

In de eerste plaats spoort het de menschen aan tot belangstelling, en ten tweede verneemt de Overheid wat men in wijden kring gaarne zou zien geschieden, zoodat Zij maatregelen kan overwegen.

R. Ng. Sasrâsoegandâ stelt voor, dat nader worde uiteengezet wat het resultaat is geweest van de door het (vorige) congres genomen beslissingen.

R. T. Djâjâdipoerâ stelt voor het congres uit te stellen tot tijd en wijle er uiteenzetting van bereikte resultaten gegeven is, ten einde de menschen niet afkeerig te maken.

R. M. H. Woerjaningrat merkt op, dat het waarschijnlijk de bedoeling van den heer Sasrâsoegondâ is, te vragen wat men wil met de door het vorige congres aangenomen moties welke ter kennisse van de Regeering zijn gebracht. Tegen dit voorstel is geen bezwaar; het zoude onmiddellijk door het Hoofdbestuur kunnen worden uitgevoerd. Maar daarom behoeft dit Congres niet uitgesteld, daar het te verwachten resultaat een ander is.

De Voorzitter laat daarop stemming houden over het al dan niet organiseeren van het Congres. Alle aanwezigen verklaren zich vóór.

2e. Plaats en tijd van het bijeen te roepen Congres.

R. M. H. Woerjaningrat acht het gewenscht dat het Congres thans te Jogja worde gehouden, en voortaan telkens van plaats wissele, ten einde alom belangstelling te wekken, en stelt voor het in den vacantietijd te organiseeren.

R. Ng. Doetâdilâgâ daarentegen acht het wenschelijk het Congres in Solo bijeen te roepen en te doen vallen tijdens de herdenking van den 120sten geboortedag van K. G. H. Mangkoenagârâ IV.

De Voorzitter zegt dat er in Augustus geen vacantiedagen zijn, zoodat hij vreest dat er dan heel weinig menschen zullen komen.

M. Ng. Jâsâwidagdâ keurt Jogja als plaats van vergadering goed, doch is ook voor de maand Augustus als tijdstip van vergadering, om de boven reeds vermelde reden, en wel, ten einde weer belangstelling voor de „kapoedjanggan" te wekken.

R. Soedjânâ is eveneens voor Jogja, omdat te Jogja men minder belangstelling heeft voor de taal dan te Solo.

De heer Adam verklaart dat, zoo als plaats van bijeenkomst Jogja wordt aangewezen, de afdeeling Jogja op zich neemt voor de ontvangst te zorgen. Bij stemming wordt vervolgens Jogja aangewezen, terwijl als tijdstip nader wordt vastgesteld de Vastenmaand, Maart 1927.

3e. De Voorzitter zegt dat het Hoofdbestuur reeds een concept-programma van werkzaamheden heeft rondgezonden, hetwelk allen wel zullen hebben ontvangen, en verzoekt het oordeel der vergadering daarover.

4e. R. Ng. Nâtâdilâgâ stelt voor, eraan toe te voegen een bespreking van de vraag welke stijl de voorkeur verdient, de oude of de nieuwe. De Voorzitter vraag of hij dit onderwerp eventueel ten Congresse zou willen inleiden, welke vraag door R. Ng. Nâtâdilâgâ bevestigend wordt beantwoord.

R. M. H. Woerjaningrat acht het program overladen: 6 onderwerpen voor 2

dagen is te veel. Het zou beter zijn twee, ten hoogste drie onderwerpen te bebespreken.

De Voorzitter is het hiermee eens en stelt voor die onderwerpen voor het aanstaande Congres uit te kiezen welker behandeling het meest urgent is, en de andere aan te houden tot later. Daarop worden de onderwerpen van het concept programma besproken:

1. Of het aanbeveling verdient het onderricht in de landstaal op de Muloscholen als verplicht leervak in tevoeren, of facultatief te laten, zooals thans het geval is.

M. Ng. Jåsåwidagdå acht dit onderwerp niet zoo urgent, daar op de Mulo leerlingen van alle landaarden zijn. Allen deelen deze meening.

2. Het onderwijs in Inlandsche talen op Normaal- en Kweekscholen en op Opleidingsscholen voor Inlandsche ambtenaren.

M. Ng. Jåsåwidagdå acht ook dit onderwerp niet urgent, daar het op den weg ligt van onderwijzersvereenigingen en Osvia-vereeniging en tevens omdat zulks Regeeringszaak is.

R. M. H. Woerjaningrat stelt de vraag of men dit onderwerp wenscht te bespreken omdat het onderwijs in het Javaansch aan die scholen als onvoldoende wordt gevoeld. De Voorzitter bevestigt zulks, en acht het gewenscht hierbij eveneens over de H. I. S. te spreken.

R.M.H. Woerjaningrat oordeelt daarop bespreking gewenscht, zoo velen het Javaansch taalonderricht onvoldoende achten. Want de Regeering kan de zaak nader regelen wanneer men algemeen zulks noodig acht; anders is een nadere regeling ook niet noodig. Alle aanwezigen verklaren zich daarop vóór behandeling. De Voorzitter meent dat het voorstel van den heer Såsråsoegondå aangaande Javaansche leerboeken hierin kan worden opgenomen.

3. Of de thans vastgestelde spelling van het Javaansch met Latijnsche letter bevredigend is of niet.

M. Ng. Jåsåwidagdå acht afzonderlijke behandeling van dit onderwerp minder noodig, daar het kan worden verbonden met het als No. 4 voorgestelde, t.w. de vraag naar het schrijven van het Javaansch met Javaansch of Latijnsch karakter. Allen zijn het hiermede eens.

4. Voor- en nadeelen van het schrijven van het Javaansch met eigen en Latijnsch karakter.

Bij stemming blijkt men dit onderwerp behandeld te willen zien.

5. De waarde van den Javaanschen zang en de Javaansche instrumentale muziek voor de ontwikkeling van het aesthetische gevoel van Javaansche leerlingen. en de middelen om een en ander op de scholen ingevoerd te zien.

De Voorzitter stelt de vraag of het niet is voorgeschreven op de Javaansche scholen tëmbang te leeren. R. Ng. Martåsoewignjå antwoordt van niet; het is aan den onderwijzer overgelaten. Wanneer de onderwijzer het zelf kent en wil onderwijzen, wordt er tëmbang onderwezen, anders niet.

Volgens bevinden van den Voorzitter is het noodig deze zaak te bespreken, doch aangezien er drie onderwerpen zijn en er slechts twee gekozen zouden worden, is het als nog gewenscht te overwegen wat het meest noodig bespreking verdient, de tëmbang-kwestie of die van het onderwijs in het Javaansch (No. 2) daar de schrift- en spellingkwestie (No. 3 en 4) door de vergadering algemeen van de meeste urgentie wordt geacht.

R. Ng. Sasråsoegondå acht de sub 2 genoemde aangelegenheid van meer belang, daar tëmbang minder noodig is voor het leven. R. T. Wediådiningrat daarentegen acht bespreking van de tëmbangkwestie meer gewenscht, daar de tëmbang niet alleen gemakkelijk in het gemoed dringt, maar ook leidt tot een fijn gevoel, dat weer karaktervormend werkt.

De Voorzitter stelt daarop voor beide onderwerpen te behandelen, in totaal dus drie. Misschien is dit aantal niet te groot. Vervolgens wordt bepaald dat het onderwerp waarbij de drukste discussies worden verwacht, op den eersten dag behandeld zal worden, terwijl de 2e dag aan de 2 onderwerpen, die minder bespreking zullen uitlokken, gewijd, zal worden. Met algemeene stemmen wordt verder besloten aan het Hoofdbestuur over te dragen de inleiders uit te noodigen.

Verder niets meer aan de orde zijnde wordt de vergadering om kwart voor negen gesloten.

UIT DE PERS

DE EVOLUTIE IN DE JAVAANSCHE BATIKKUNST

door

J.A. Loebèr Jr.

I.

Het is stellig geen eer voor ons Nederlanders, die sinds eeuwen op Java geheerscht hebben, dat eerst in de laatste 30, 40 jaar het batikken, kleinood van Javaansche kunst, welks wedergade men in de groote, algemeene kunstgeschiedenis zelden zal aantreffen, in meerdere mate bekend geworden is.

Een Engelschman was het, die het batikken op Java nauwkeuriger observeerde en in zijn „History of Java" kort maar bondig vastlegde: Sir Thomas Stamford Raffles! Een geniaal man, zooals ook de Engelschen er weinig kunnen opnoemen, een man die den Janboel uit den Nederlandschen Napoleon-tijd op Java moest beredderen, er werkend met ambtenaren, die zijn taal en óók zijn geest niet verstonden, hem haatten en ook door hem gehaat werden. Raffles was het, die, ondanks zijn kortstondig bestuur in stormachtige tijden, als eersteling het enorm belang der overblijfselen der Hindoe-kultuur op Java inzag, deze door kundige ambtenaren liet opmeten en beschrijven. Hoeveel jaren heeft het niet geduurd voor een Hollandsche Raffles onder de Nederlandsche hooge ambtenaren zijn voorbeeld volgde en in 1901 de bekende, oudheidkundige commissie stichtte?

Men kan schamper beweren, dat die ruïnes, vooral de Borobodoer, wel wat te groot zijn om door een Engelschman ongezien voorbijgeloopen te worden!

Doch Raffles ontdekte en observeerde tevens een andere antikwiteit op Java, minder opvallend dan tjandi's met hun prachtige architectuur en plastiek: een wondere volkskunst, een intieme kleedingskunst, die, onbekommerd om vreemde overheerschers, in waarheid leefde onder de Javanen.

En in dit opzicht wachten we geduldig, met geduldigen eerbied op den tijd, dat ook hier een Nederlandsche Raffles zal verschijnen!

't Is waar, van die andere antikwiteit brokkelden de steenen af, moest gekonserveerd worden en wij, Nederlanders, zijn door eigen bezit kenners van monumenten. En begrijpelijk is het, dat wij, die geen eigenlijke, hoogstrevende volkskunst kennen, het batikken als geestelijk monument eener hoogstaande doch voor ons onbekende kultuur niet konden waardeeren!

Het batikken op Java een monument? Zeker! Doch geen antikwiteit! We vergissen ons danig in deze veel te lang gekoesterde meening! Het is niet waar, dat deze kunst als een Javaansche Aphrodite kant en klaar verrezen is. Integendeel, het is een verschijning, die bescheiden — wellicht eeuwen — heeft gevegeteerd en dan als een kostelijke plant gegroeid is en...... nog groeit en leeft.

Hadden we vroeger het inlandsche leven en zijn kunst intensiever bezien en gezien, het zou reeds lang zelfs aan half blinden opgevallen zijn.

Want in de 19e eeuw kwam in 1872 uit datzelfde Javaansche leven een inlandsch appèl uit Solo, die een Javaansche beschrijving van het batikken te Semarang deed verschijnen! Stel u voor een boekje, door 'n inlander geschreven en dat gedrukt werd! En vijf jaren (later) door een Nederlander vertaald en ook gedrukt!.....

Het geestelijk-krachtige Java weerde zich tegen de Hollandsche geringschatting, tegen het volmaakt-negeeren van den geest van Raffles.

Kiliaan was de eerste, die in 1890 durfde spreken van het batikken als „een echte Javaansche kunst." De Engelsche Gouverneur van Java vond in een bescheiden controleur een eersten navolger, een man, die niet alleen administreeren, doch ook begrijpen kon en voelen!

II.

In de laatste dertig jaar is het, dank zij Rouffaer als ernstig willend voorganger, gaan „daghen in den Oosten". En al zijn wij tot gansch andere conclusies gekomen, een eeresaluut aan zijn prachtig en geestdriftig optreden! Evenzoo hulde aan Jasper, nu resident in Djokja, die in zijn batikboek prachtig materiaal bijeengebracht heeft. Nieuwe vondsten hebben nieuwe wegen gewezen. We weten nu, al ontbreken ons weliswaar de doopbriefjes, dat het batikken gegroeid is in langzamen wasdom en dat als steeds op Indonesisch kunstgebied sporen van dien groei heeft nagelaten, sprekend voor elkeen, die hooren wil en kan.

We kennen de direkte wasversiering op bladwerkhoeden en foeja-weefsels van de Moro's op Mindanao. Het toeval, dat helaas onze Indische studie beheerscht, brengt ineens een primitieven batik uit Midden-Celebes te voorschijn, daarmee het dogma Java + Madoera + Dekhan doorbrekend. En wie weet of niet spoedig een nieuw toeval mijn meening omtrent den gebatikten hoed, uit hetzelfde Celebes, hoeveel bestreden ook, komt bevestigen?

Bij de beoordeeling van het batikken stuit men steeds op het abnormale bij het bewerken van stoffen, dat men wegens het was koud verven en dat was weer in een heetwaterbad verwijderen moet. Vandaar, dat men in de Preanger een interessant voorstadium vindt, den bekenden simboel, waarbij rijststijfsel als reservage gebruikt wordt. Die vondst van Pleyte blijft niet alleen staan, want door de onderzoekingen van Jasper weten we, dat ook bij het herstellen van batiks rijststijfsel gebruikt wordt en niet alleen in de Preanger, doch ook in.... Midden- en Oost-Java.

Bij het verbeteren van de inlandsche verfmethoden kon men terugkeeren tot het aloude was, dat fijnere lijnen en mooiere détailleering mogelijk maakte. Eerst — d.i. vermoedelijk — met een bamboestaafje, later met den onvolprezen tjanting ontstond de wasbatik!

Men batikte eenzijdig het patroon of men spaarde het patroon uit en bedekte het fond met was en verkreeg zóó een blank patroon op kleurig fond (latar ireng) of een kleurig ornament op witten grond (latar poetih), twee soorten, die men reeds bij den Bantenschen simboet vindt.

Op deze tweekleurige batiks volgde de driekleurige. Bepaalde deelen van het ornament werden met het penseel donker nageverfd, een Preanger-specialiteit.

En dan volgden Madoera en de Vorstenlanden! Voor elke verving wordt een speciale wasbedekking aangebracht, die na het verven verwijderd wordt en zoo ontstaat de driekleurige kain soga, waarbij in later tijd de was slechts gedeeltelijk door afkrabben verwijderd wordt.

Ziedaar de technische ontwikkeling van het batikken, duidelijk zichtbaar als het bouwen van een simpel dorpshuisje, een eenvoudig begin, dat wordt het heerenhuis, wat de Vorstenlandsche batik ook inderdaad is!

Met de patronen, waarop de Javaansche batikstijl met recht en reden baseert, gaat het evenzoo. Men bouwt en organiseert. Op de primitieve indeeling der Soendaneesche simboet gaat men verder en profiteerend van de rijke Javaansche flora ontstaat de streng gestileerde groep der tjeplokkan- en der ganggong-patronen met als scherpe tegenstelling de vrij behandelde semen-indeeling. Plant en dier, flora en fauna leveren de motieven, die door de Javanen meer of minder vrij nagevolgd worden, steeds dekoratief bewerkt zijn. Ze begrijpen daarbij zeer wél, dat het nonsens is „bloemetjes en pietjes" zoo naturalistisch af te beelden, dat het haast echt wordt en ze dus van het doek noodzakelijk moeten afvallen. In artistieken zin verwerken zij het motief, vinden een nieuwen vorm, die ook weer schoonheid kan toonen. En daar het meerendeel wel navolgen, doch zelden scheppen kan, werkt men steeds naar patronen, naar pola's, min of meer vrij te volgen, den standaard der Javaansche batikkunst!

Natuurlijk blijft die Oostersche kunst niet vrij van vreemde smetten. Doch in plaats van zich te beperken tot de etiquetten van Italiaansche, Fransche, Duitsche en Hollandsche Renaissance, van dito Barok en Rococo, verwerkt Java die vreemde motieven. Men gebruikt het steriotiepe bandjipatroon van China, het parang-motief van Nieuw-Guinea. Doch ook absorbeert men het, schept variaties die soms slechts in de verte aan het oermotief herinneren. In geestelijken zin wordt het vreemde geannexeerd, gejavaniseerd. Daarbij is men eerlijk genoeg de herkomst te blijven noemen, bijv. bij het semen persii of malebari, welke patronen heelemaal niet meer aan Perzië of Malabar herinneren. Men eert zelfs de blanke overheerschers met het semen amtenar, een patroon, heel lief, haast al te vleiend met... bloemige guirlandes, en met een fond van heel veel spiraaltjes, die aan... draaierijen doen denken.

Alleen de kepala, het oude, Indonesische scheppingsmotief, blijft zooals het is, de aloude poetjoek reboeng, beperkt tot scherpe, driehoekige toempals en hoezeer in feitelijke tegenstelling met het meer vrije Javaansche décor blijft de kepala heerschen en zelfs zoozeer, dat men op Sumatra spreekt van den poetjoek djawa.

Van dit standpunt gezien is het batikken geenszins een antikwiteit, een overleefd iets. In technisch(en) en artistieken zin groeit het en is gegroeid. Het leeft, leeft nog. Want op de mooie, thans gesloten, tentoonstelling in de Gothische Zaal te 's-Gravenhage vond men een drietal Solosche borstdoeken. Zooals het behoort, is op deze smalle kemben's een langgerekte ruit (tengahan), wit of gekleurd, begrensd door een ornamentalen naaldenrand van tjemoerikans.

Maar op deze Solosche doeken is de punt dezer blanke ruiten saamgevat in 'n donkerblauwen driehoek. Als overgang tot het blanke middelveld ziet men een deel met geelbruine wasbreuken. Een werkelijk artistiek detail, dat bewijst, dat men in traditioneelen stijl kan blijven en toch nieuwe vondsten doen. Het is een vondst, die een Franschman zou noemen: „très délicate" en die voor ons het treffend bewijs is, dat het batikken nog leeft op Java, steeds evolutionneert, geenszins is een antikwiteit.

En wel zal men zeggen, wat die drie doeken voor een bewijskracht hebben! Dat is zoo, maar men zal mij veroorloven te antwoorden, wat weten we eigenlijk van wat op Java geschiedt?

III.

Dat blijkt het allerbest uit de inlandsche ververij op Java!

Men weet het, onze synthetische verfstoffen hebben reeds veel onheil in Indië aangericht, heel veel leelijks veroorzaakt en door heel onzen mooien Indischen Archipel treffen we die smerige anilinkleurstoffen aan tot zelfs bij de Papoea's!

En begrijpelijk is het, als een leek op verfstoffengebied maar tevens bewonderaar van Javaansche kunst den roepstem laat hooren: blijf weg met je Europeesche verfstoffen!

Doch juist is het niet! Op dit synthetische verfstoffengebied heeft Europa ongeloofiijke dingen bereikt en men vergeet, dat voor de.... inlanders de inferieurste verfstoffen goed genoeg waren.

Zeker, er zijn op kleurgebied op Java prachtige feiten te kenmerken, het mengkoedoerood, de heerlijke combinatie van indigo met soja-bruin. Doch vergeet niet, dat voor datzelfde mengkoedoe-rood een voorbereiding van veertig dagen noodig is, met het roodverven een tijdverlies van 45 dagen! Met voorbereiding der katoenen stof en door fixeeren na het verven weet men de op zich zelf zwakke verfstoffen vast te leggen, die echter niet als onze Europeesche stoffen een koken in zeepwater zouden verdragen.

En toch weet de Javaan zich in deze volmaakt nieuwe omstandigheden te helpen en zelfs deskundiger dan men zou denken.

In de Javaansche verfmethoden ontbreekt een vrij waschecht geel en vandaar, dat deze

symbolische goudkleur in de batikkunst ontbreekt, tenminste niet die plaats inneemt, die het geel naar Javaansche begrippen toekomt.

Wat doet nu de Javaan? Uit de menigte van Europeesche verfstoffen gebruikt hij het Auramin, een basische verfstof, ook niet wasch- en licht-echt, maar toch echter dan zijne vegetabilische verfstoffen. En als voorzichtig man mengt hij Auramin met zijn eigene verfingrediënten.

Hij onderscheidt zeer wel het voor- en het nadeel van oud en nieuw. Bijv. het synthetische indigo verft zeer snel, mist echter den „gebroken" tint van het natuurlijke indigo.

Wat doet nu de slimmerd? Hij gebruikt oud en nieuw bij elkaar en noemt deze combinatie heel raak „medel telegraph", telegrafisch verven.

Men ziet uit deze twee simpele voorbeelden, dat het den Javaan niet aan goede, juiste opvattingskracht ontbreekt. De oude evolutiegeest doet zich gelden. De Javaan voelt hoezeer zijn oude ververij primitief is, zijn kunst economisch benadeelt. Dus grijpt hij naar al wat bruikbaar schijnt, is echter niet in staat om naar onze zeer strenge, wetenschappelijke methoden het nuttige van het onkruid af te scheiden.

Er dreigt hier op kleurgebied een groot, een enorm gevaar!

Het batikken is eenerzijds een artistieke kunst in wasteekening, anderzijds een verfkunst en zoo deze niet aan redelijke eischen van wasch- en licht(echt)heid beantwoordt, wordt de tijdroovende, geestelijke inspanning van het wasteekenen niemendal waard.

Een schril, afschrikwekkend voorbeeld geeft Duitschland te zien! Ginds de meest enthousiaste opname van het batikken in een omvang, die Holland nooit gekend heeft en dat alles is als sneeuw voor de zon verdwenen, omdat men het verven als zeer belangrijk toevoegsel totaal vergeten heeft. Het waarom behoort niet tot dit Javaansche gebied!

Zonder op verfstoffengebied deskundig oordeelen te kunnen, zal toch menigeen den huidigen toestand in Indië kunnen overzien.

De oorlog heeft nieuwe fabriekscentra geschapen, die afzetgebieden zoeken en de zeer belangrijke markt op Java naar juiste waarde schatten. Het gevolg daarvan is, dat agenten van verschillende fabrieken en naties de Javanen overstelpen met allerlei verfstoffen, wier werkelijke waarde de gewone Javaan niet beoordeelen kan.

Zijn er nu synthetische verfstoffen, die èn in schoonheid èn in licht- en waschechtheid geschikt zijn om de veel tijd vereischende inlandsche verfmethoden te vervangen, zoo zou ik dat vooral uit economisch belang hartelijk begroeten. Wanneer men bijv. voor synthetisch rood eenige uren noodig heeft in plaats van 45 dagen, dan is deze noviteit een buitengewone verbetering van het batikken. Maar het komt op beproeven aan, niet op besliste verzekeringen van fabrieken, en van den eenvoudigen Javaan kan men niet verlangen, dat hij den strengen, wetenschappelijken weg volgt om de licht- en waschechtheid beslist vast te stellen *).

Zoo zijn er in Duitschland tal van Ersatz-Batikinstrumenten uitgevonden, eenvoudig omdat men met den tjanting niet werken kan en men 't onnoodig vond, behoorlijk les te nemen. Geen van al deze dingen, die ik uitvoerig beproefd heb, zijn in staat onzen schijnbaar simpelen tjanting in het minst te vervangen, laat staan te verbeteren! De prijs is meestal ¾ zuivere winst voor den fabrikant. Men heeft zelfs electrisch batikken uitgevonden, d.w.z. dat de was door electrische warmte gesmolten wordt. Een dezer dagen moest ik van een Javaan hooren, dat al die snakerijen, die in Duitschland afgedaan hebben, den inlander opgedrongen worden en dat het vermaarde, electrische batikken zelfs met lof in inlandsche kranten vermeld wordt. En hij voegde erbij: „Wij, Javanen, zijn begeerig te putten uit de Europeesche beschaving."

Is er beter bewijs te vinden, hoe schromelijk lichtzinnig het is, een hoogstaande inlandsche kunst eenvoudig te laten betijen, omdat zulks goedkooper en makkelijker is?

Er was eens een tijd in Nederland, dat het woord „eereschuld" klonk, de eereschuld van hen, die, zooals onlangs in de Demokratische Partijvergadering in den Den Haag betoogd werd, van 30 tot 100 millioen uit datzelfde Indië trekken. Wij bouwen gymnasia en zelfs een universiteit voor Nederlanders èn Inlanders, we stichten Gouvernementsambachtsscholen om inlanders de moderne vakmethoden te leeren. Prachtig dat alles! Maar laat men dan ook niet vergeten, dat het hoogste, het edelste, wat het Javaansche volk bezat en trots onze overheersching behouden heeft, zijn kunst is! Wat zou de Javaan zijn zonder dat, zonder zijn schitterende danskunst, zijn verrukkelijken wajang poerwa, wat zonder zijn batikkunst? Om slechts dit te noemen. In Engelsch-Indië heeft Engeland minstens vijf goed ingerichte kunstnijverheidsscholen gesticht om de inheemsche kunst te steunen, en bij ons? De tijd is voorbij, dat men mij op het Departement van Koloniën met trots liet zien, dat het kleine Nederland het grootste koloniale budget voor kunst en wetenschappen had.

Toch wordt het tijd hiervan te reppen, omdat er nieuwe en goede teekenen zijn gekomen. De studie en de steeds groeiende waardeering van hetgeen ginds gewrocht is, iets dat men alteveel als onschuldige liefhebberij van dilettanten beschouwd heeft, blijkt vruchten in ongedachte richting te dragen. De aristokratische Javaan is niet meer de aangekleede Europeaan van vroeger, die met kostbare pamorkrissen het ijzerdraad van champieflesschen ten koste van het mooie metaalsmeedwerk doorbrak. Hij voelt van onze wetenschap en onze techniek te moeten profiteeren, maar niet langer is hij de etende en dragende gast uit den Bijbel. In zijn kunst, die wij in dien diepen zin niet bezitten, voelt hij zijn hoogste, geestelijk bezit en hij is begeerig met ons dat kunstgebied te openen, ons te laten deelen in schoonheid.

---

*) Over inl. ververij en synth. verfstoffen verschijnt binnenkort een uitvoeriger opstel in „De Indische Gids".

De Javaansche kunstavonden ten onzent zijn daarvan de klinkende bewijzen en ook in de Javaansche kratons wordt meer, veel meer dan vroeger, de eigen, de nationale kunst geëerd en gehuldigd. En dat is juist, de Javaan moet Javaan in hoogeren zin blijven!

Een prins van den bloede richt te Djokja een batikvereeniging op. Hij zelf komt naar Holland, brengt een schat van batiks mee. In Nederland beproeft hij onder intellektueele Hagenaars zijn inheemsche muziek- en danskunst meer bekend te maken en bereikt zelfs, dat Hagenaars met Javanen in een gamelan kunnen meespelen en dat een Nederlandsche dame een waarlijk schitterende visie van voorname, Javaansche danskunst geeft. Eere zij dien Pangeran Ario Soerjodiningrat, die een nieuwen tijd, een nieuwen geest inluidt! Zijn streven kan ongetwijfeld het belang van Java en van Nederland bevorderen, de verzorging der Javaansche kunst kan de brug worden die tot meerder, dieper verband tusschen beide volken leidt. En het is geen toeval, als tusschen de Indonesiërs in Nederland in de laatste weken een scherpe scheiding is gekomen tusschen de extremisten en de meer bezadigde elementen, welke laatste een samengaan met Nederland allereerst in het belang van Java achten.

Maar wat te doen? Men kent de polemieken van vroeger, uit 1902 en volgende jaren, de vele gewisselde nota's, waarvan het eenig resultaat de boeken van Jasper en Pleyte zijn geweest, werken, die we niet gaarne zouden missen.

Na jaren dat alles aandenkend komt men toch tot de conclusie, dat men toenmaals te veel hooi op den vork genomen heeft, te veel gewild heeft.

Het zou beter geweest zijn zich te concentreeren op één enkele kunst, bijv. op het batikken, als primus inter pares op Java!

Hier is voor Nederlanders goed werk te doen! Vooral in den huidigen tijd, waar opdringerig Europa de Javaansche kunst wil overtreffen, verbeteren en dit deels ook kàn. Het leiding geven door beproefde mannen van het vak zou men onder de idealen van wijlen Mr. van Deventer kunnen rekenen.

Het verfstoffenprobleem is bijv. iets, welks goede oplossing het Javaansche batikken kan sterken, maar dat bij nalatigheid de eeuwenlang gegroeide bloem van Java tot langzaam afsterven kan veroordeelen. Juist hier is gevaar in aantocht!

Indien nu de Nederlandsche regeering in een der beide centra van Javaansche kultuur op het voorbeeld der proefstations bij de kultures een proefstation voor het batikken schiep (dat natuurlijk niet door gepensionneerde onderofficieren der genie bezet mag worden), dan zou wellicht een stap in de goede richting gedaan worden. Hier zou proefondervindelijk het kleurprobleem onderzocht kunnen worden, aan belangstellende ambtenaren e.a. raad gegeven kunnen worden.

Voor een zoodanig station ligt verder een breed veld van werkzaamheid open. Wij weten natuurlijk veel, heel veel van het Javaansche batikken, maar mag ik verklappen, dat dit niet heelemaal juist is? Van die kunst weten we wellicht het 3/5 deel, misschien ook het 3/10 ...... meer niet!

De Preanger-batiks zijn voor ons een vrijwel gesloten boek. In hoever hier meerdere voorstadia van het batikken te vinden zijn, dat weet geen mensch. Madoera waar hoogstwaarschijnlijk veel te vinden is, is voor ons .... terra incognita. Wat weten we van Oost-Java? Namen, meer niet.

Van de vele duizenden standaard patronen der Javaansche batikkunst kennen we er hoogstens 800, zegge achthonderd.

Van de folklore, die vide ,,Pleyte, het Soendaneesche weven'' ook rijkelijk in het Javaansche batikken te vinden moet zijn, is...... niets.... bekend....

Moeten wij evenals bij de Hindoe-tempels geduldig wachten tot alles tot ruïnes afgebrokkeld is, vóór men aan ernstig bestudeeren en vastleggen denkt?

We hebben danig schik in het kurieuse geval, dat Fransche kunstkenners naar ons Museum Mesdag moeten komen om hun meesters van Barbizon in hoogste schoonheid te zien.

Edoch, wat te zeggen van het volgende geval: wanneer de ontwikkelde Javaan op Java, de belangstellende Europeaan op datzelfde eilanden zich wil oriënteeren over de batikkunst, die er eeuwen gebloeid heeft, dan moet hij op goed geluk naar verzamelaars zoeken en hier aankloppen.

Geen openbare verzameling geeft in Indië gelegenheid deze inheemsche kunst te leeren kennen en te eeren. De Javaan moet naar Nederland reizen, vooral naar Rotterdam, waar als door een toeval een prachtige collectie van Rijckevorsel hem van zijn bloeitijd in kunst kan vertellen, hij kan gaan naar Leiden, naar Amsterdam......

En dit is de weg, dien de Javaan moet gaan om zijn, zijn eigen kunst te leeren knnnen!

Een standaardkollektie van goede, zoo mogelijk oude exemplaren te vormen is eene plicht voor ons, welken te vervullen nu nog mogelijk is. De batikan's stijgen in prijs en als het buitenland zich er voor gaat interesseeren — zooals reeds het geval is — *) heeft Nederland het toekijken. Het zou niet het eerste geval zijn.

Voor dat proefstation in de Vorstenlanden wacht nog een andere taak. Naast experimenteeren, bestudeeren, vastleggen en het propageeren onder de Europeesche bevolking, ook het bevorderen der evolutie in de Javaansche kunst.

Het batikken is traditie-kunst en dat is voor de groote massa zeer juist. Niet iedereen kan artistiek ontwerpen! Maar wel zou het in de historische lijn der batikontwikkeling liggen, indien door onderwijs beproefd werd met talentvolle Javanen ook een individueele kunst op de beproefde, historische basis te vormen en te kweeken. Natuurlijk niet op teekenpapier, 'n potloodje

---

*) Dit blijkt uit de hooge prijzen, die in Duitschland voor de batiks uit de collectie Komter betaald zijn, prijzen van zelfs 500 Mark. Ook uit de uitgave van mijn batikboek bij de firma Stalling in Oldenburg, op welke Duitsche uitgave waarschijnlijk een Fransche en Engelsche editie volgen zullen.

en gummi, doch met den tjanting op doek met enkel geometrische indeeling, met Java's flora en fauna als inspireerende voorbeelden, batiks die weer als pola's de inheemsche kunst kunnen bevruchten, verrijken!

Naar het voorbeeld van Berlijn en Weenen — d.i. in vroeger jaren — zou het gansch niet onmogelijk zijn aan een artistieke studie-inrichting dergelijke kursussen te verbinden. En wel zonder groote kosten! En de ervaring van deze kursussen, die ons nu geheel en al ontbreekt, zou weer kunnen leiden tot stichten van kunstnijverheidsscholen in Indië!

Met den geest van onzen aartsvijand, den genialen Raffles, is zulks te bereiken!

(*Het Koloniaal Weekblad*)

JAVAANSCH CONSERVATORIUM

„Wat de kratonmuren bewaren"

LESSEN IN SPEL EN DANS

(Van onzen Midden Java-redacteur)

Toen we eenigen tijd geleden schreven over de Javaansche muziek, haar beoefening in de adellijke kringen van de Vorstenlanden, met name Jogja en haar bestudeering door Europeesche belangstellenden en vakkundigen, beloofden we ook over de wijze, waarop de kratonmuren haar bewaren, iets te zullen vertellen.

Daartoe brachten we dezer dagen een avondbezoek aan Prins Tedjokoesoemo „den meest Javaanschen Javaan uit de Jogjasche prinselijke kringen". Te zijnen huize hebben de avondlessen plaats, die wel een beschrijving waard zijn. Zij kan een denkbeeld geven van de moeizame studie, het doorzettingsvermogen en den kunstzin van de tientallen leerlingen, die er, onder leiding van acht leermeesters en vier leeraren, de lessen in de Javaansche danskunst en de gamelanbespeling volgen.

Of er in Europeesche kringen ook belangstelling voor bestaat? We gelooven van wel. Tot in breedere lagen dringt — ook in Indië — het besef door, dat al lang in engeren kring van deskundigen en Westersche muziekbeoefenaars bestond, dat de Javaansche kunst, bizonder het muziekleven in de kraton-wereldjes, meer verdient dan een schouderophalend: „Wel aardig, maar veel te langdradig", dat vroeger maar al te vaak van leekenkant werd gehoord. Men begint zelfs al Javaansche dansvertooningen te taxeeren: men gaat verschil zien tusschen de armelijke, in sommige hotels b.v. den toeristen geboden, specimina van Javaanschen dans en gamelan en de opera-achtige, breed-opgezette en logisch aaneengebonden wajang-wong-avonden, die b.v. in de Vorstenlanden herhaaldelijk bij de viering van officieele feestelijkheden den Europeeschen gasten worden geboden in de kratons of de woningen der adellijken.

Dat is het succes van het eindelijk naar buiten treden van al datgene „wat de kratonmuren de laatste vier eeuwen door bewaarden" en van den arbeid van het Java-Instituut, dat aan zijn congressen met medewerking der Javaansche zelfbestuurders belangstelling-wekkende wajang-orang- en wajang-koelit-vertooningen verbindt.

De bewonderende uitroepen van ons Westerlingen over de even gevarieerde als talrijke lichaamsbewegingen tijdens den dans, de indruk dien een vol, goed bespeeld gamelanorkest ontegenzeglijk ook op de koudst-erbijzittende toehoorders maakt, wekt de belangstelling voor de vraag: Hoe leeren de executanten dat?

Die vraag willen we in een zeer globaal en uiterst oppervlakkig beschrijvinkje van een „avondles aan het Javaansche conservatorium" te Jogja helpen beantwoorden.

Krido (beweging) Bekso (dans) Wiromo (gamelan-rhythme) is de naam van de vereeniging, die het instituut tot beoefening van den dans en het gamelanspel te Jogja in het leven riep en in stand houdt. O, 't is geen weidsch gebouw met muziekvertrekken, gangen en aula, waarin het is ondergebracht! De schemer-verlichte pendoppo van het huis van prins Tedjokoesoemo vormt de eenige speel- en dansruimte, waar de leerlingen de Javaansche kunst leeren beoefenen. Een enkelen keer bij helderen maanhemel ook het ruime tuinerf er omheen.

Daar verwelkomen ons vanavond, een Zaterdagavond, die alles van zijn ook in Indië, karakteristieke openbare drukte mist, Prins Tedjokoesoemo, die met Prins Soerjadiningrat, thans in Holland, en R. M. Djojodipoero, het directeurschap van het conservatorium bekleedt. Hij begroet ons temidden van zijn helpers: R. M. W. Poespodirdjo, R. M. W. Soerjomoertjito, R. M. Ristjito, zijn zoon Hinorimanran, een leerling van de A. M. S. en danser „bij-de-gratie-Gods". Nog vele anderen zijn om hem heen, die dezen avond geen lessen hebben, maar tegenwoordig zijn uit belangstelling voor de vorderingen van de leerlingen hunner collega's.

Terwijl we ons zetten achter tafeltjes met Javaansch bereide thee in Japansche kopjes en met exquise sigaretten van Europeesch fabrikaat, merk: „Sultan van Jogja", komt een afdeeling van de eerste klas der dansschool het hooge middengedeelte der pendoppo op en het schijnsel der eletrische lampen binnen. Over het algemeen zijn het de jongsten, maar naast peuters die nauwelijks tot je elleboog reiken ziet ge haast-volwassenen met een begin van knevel en baard, getrouwde mannen met een betrekking. De voorste daar, die er telkens van langs krijgt van zijn leermeester — wel te verstaan met

een doodbedaarde aanwijzing hoe het moet — is een mantri-opiumregie. Achter hem volgen peuters van de Hollandsch-Indische school, een heel gewone jongen uit de kampong buiten de kratonmuren, en een jong B. B.-ambtenaar-beginneling zoowel in dans als in het overschrijven van conceptbrieven en een leerling van de A. M. S., wiens klasgenoot vanavond zijn leermeester is.

Terwijl de gamelan, bespeeld door leerlingen van den gamelancursus, de dansmelodie inzet en de heer Spies, die ook te gast is, zich aan de s a r o n zet om haar te bespelen, vertellen de directeuren hoe de dansschool is ingericht.

De cursus duurt drie jaar. Wie hem met goed gevolg heeft doorloopen krijgt een diploma. Het levert geen financieele baten op; de beoefening van den Javaanschen dans in het openbaar is nog niet zoo ver gevorderd, beter: gemoderniseerd, dat beroepsdansers door uitvoeringen en tournees in Indië en het buitenland er een „broodwinning" mee hebben.

Maar dat komt wel, merken we op, herinnerend aan de drukbezochte en ook door de Europeesche pers gerecenseerde uitvoeringen, die in de laatste jaren zoowel in Nederland en Duitschland als op Java gegeven zijn.

Thans zijn deze leerlingen vrijwel zonder uitzondering liefhebbers-beoefenaars, die in intiemen Javaanschen kring of een enkelen keer in het openbaar optreden.

Het zijn niet de dansers aan de hoven, die b.v. bij de viering van officieele feestelijkheden voor het voetlicht treden. Bij feesten als die ter gelegenheid van het 25-jarig kroningsjubileum van de Koningin, den verjaardag van den vorst, een of ander Javaansch feest in den kraton worden gegeven treden kraton-dansers op, leden van de vorstelijke familie, prinsen en prinsessen en hunne kinderen of naaste familieleden, die den dans van jongs af leeren.

De eerste klas van de dansschool duurt ca. vijf maanden. De leerlingen krijgen zooveel mogelijk hoofdelijk onderwijs. Aanschouwing van het levende voorbeeld: den leermeester die elke beweging voordoet, gelijktijdig met den leerling uitvoert, herhaalt en nog eens herhaalt met het uiterste geduld en een weldadig werkende rust, die voor ons heetgebakerde westerlingen een even groot raadsel als benijdenswaardigheid is, vormt het voornaamste „leermiddel". Men werkt met platen noch schriften: de leerling ziet op naar zijn leermeester, kijkt hoe hij elke beweging uitvoert, onthoudt de opeenvolging en bootst alles geleidelijk-aan zoo getrouw mogelijk na.

Tot twee maal schreven we: „elke beweging".

Wie op een pasar malem op een eerbiedigen afstand wat heeft staan kijken naar een wajang-wongvoorstelling, neemt wat standen en voetbewegingen, een paar aardige passen, soms een opvallend armgebaar mee naar huis en vindt de heele vertooning nog al saai. Wie het voorrecht heeft gehad om van een der stoelenrijen rondom de middenzaal in kraton of dalem den Ardjoeno-dans b.v. te volgen, ziet meer, althans heeft de gelegenheid om er wat meer van te zien. Doch de afstand wischt in den regel toch veel voor ons toeschouwers weg van al dat fijne, dat juist den geest en het karakter van den Javaanschen dans vormt en vervolmaakt. Onze oogen zien alleen de grovere lijnen en vormen, raken aan 't dwalen en... we gapen.

Nu, met den neus boven-op de dansenden, kunnen we zien, wat dit „elke beweging nabootsen" zeggen wil. De ruggegraat moet altijd recht blijven, verklaart prins Tedjokoesoemo, wat de danser ook doet. Armbewegingen, neen, alleen armheffingen zijn er bij tientallen, alle verschillend, ieder met een eigen beteekenis, karakter, geest. „De dans der handen", zoo zou men kunnen zeggen, is een studie op zichzelf. De vingerkootjes dienen willekeurig te kunnen worden bewogen ten opzichte van elkaar en van de handpalm. Het spel der vingers doet denken aan dat van den bespeler van den kendang, ge weet wel, dat „eentonige" trommelding, dat voor de meeste ooren slechts één gebom voortbrengt, doch waaraan een geoefend bespeler meer dan dertig verschillende klanken ontlokt......

Maar de volle kracht van den danser openbaart zich pas in zijn kunnen met de beenen. Meer dan de helft van den danstijd rust zijn in dansbeweging zijnd lichaam op een been: het ander slaat figuren, waarbij dij-, scheenbeen en voet (bizonder weer de teenen) een van elkaar onafhankelijke techniek moeten bezitten die menigmaal buiten het fysieke vermogen schijnt uit te gaan.

Hoofd- en halsbewegingen zijn voor onstotoks, die na de geboorte niet gekneed en gemasseerd worden zooals vrijwel algemeen onder de Javanen gebruikelijk is, onbereikbare vaardigheden. De trillingen, waartoe de bovenste halswervels in staat zijn, de gebaren — inderdaad — die de schouders kunnen maken, vallen niet te imiteeren. Zij zijn na methodische oefening slechts het eigendom van den Javaanschen danser.

⁂

Dat een dergelijke lichaamselasticiteit licht in clownerie overslaat en dus bewaakt en beheerscht dient te worden door een voortdurend parate zelfbeheersching, een ingehoudenheid, die men het best ingetogenheid zou kunnen noemen, is duidelijk.

Daarmee vangt de dansstudie in het tweede leerjaar aan. De leerling kent dan de voornaamste bewegingen, hij begint de techniek te zien en aan te leeren. Thans moet hij haar gaan beheerschen onder de polijsting die de gamelanbegeleiding schenkt. De leerling danst dan voor het eerst met orkest.

Ook nu doet de leermeester elke beweging voor. De leerlingen dansen achter hem aan, imiteeren zijn standen en gebaren. Er is ruimte voor persoonlijke opvatting, bizonderen aanleg, inzicht en dansgevoel. Het valt duidelijk op, nu de jongelui van de tweede klas twee aan twee de Karno Tinanding uit de Barotojoedo beginnen te dansen, het gevecht tusschen Ardjoeno en Karno. Een der jongste zonen van prins Tedjokoesoemo blijkt dadelijk ook voor leekenoogen een uitblinker en als we — wat aarzelend — onze appreciatie wagen uit te spreken, valt men ons levendig bij: inderdaad, dat is een bizondere. Hij kijkt

niet naar zijn voordanser, laat zich geheel gaan, ondergaat de lichte vingerwijzingen die zijn leeraar hem geeft, volgt ze op en beheerscht ze meteen met iets persoonlijks.

Daarna komen vier derde-klassers een demonstratie van hun vorderingen in de danskunst geven. Zij dansen twee aan twee den grooten krisdans, een krachtigen ridderlijken kamp, die buitengemeen boeiend is om zijn hooge techniek en sterken stijl. Zij wordt gevolgd door een pijl- en boogdans, een even loyalen strijddans, waaraan elke gedachte aan een offer-besluipenden pijlschutter vreemd blijkt.

De jongelui zijn bijna afgestudeerd. Zij hebben de vijf soorten van djogeds (dansen) geleerd en van elke danstype verschillende voorbeelden: wajang-wong-gedeelten. Van hun eigen liefhebberij hangt het af of ze de tientallen verschillende gedanste verhalen uit den heldentijd der voorouders zullen machtig worden.

De dansschool telt ongeveer honderd vijftig leerlingen, van wie vijf en zestig tot de eerste klas en ruim vijftig tot de tweede klas behooren.

De afdeeling, gamelanbespeling telde verleden jaar vijf en twintig leerlingen, dit jaar slechts tien. Waaraan deze achteruitgang is toe te schrijven, weten de directeuren niet.

Elken Zondagochtend ontvangen meisjesleerlingen les in den dans. Een elftal, meest familieleden van prins Tedjokoesoemo, komen dan in de pendoppo dezelfde scholing ontvangen als de jongelui vanavond krijgen. De positie van het meisjes is echter ook in de adellijke kringen van Jogja nog niet zoo modern, dat voorloopig op meer bezoeksters van den cursus voor meisjes zal kunnen worden gerekend.

(De Locomotief)

DJÅWÅ

TIJDSCHRIFT VAN HET JAVA-INSTITUUT

ONDER REDACTIE VAN:
Professor Dr. RADEN ARIO HOESEIN DJAJADININGRAT,
Dr. G. W. J. DREWES, J. KATS, S. KOPERBERG
en M. SOERIADIRADJA

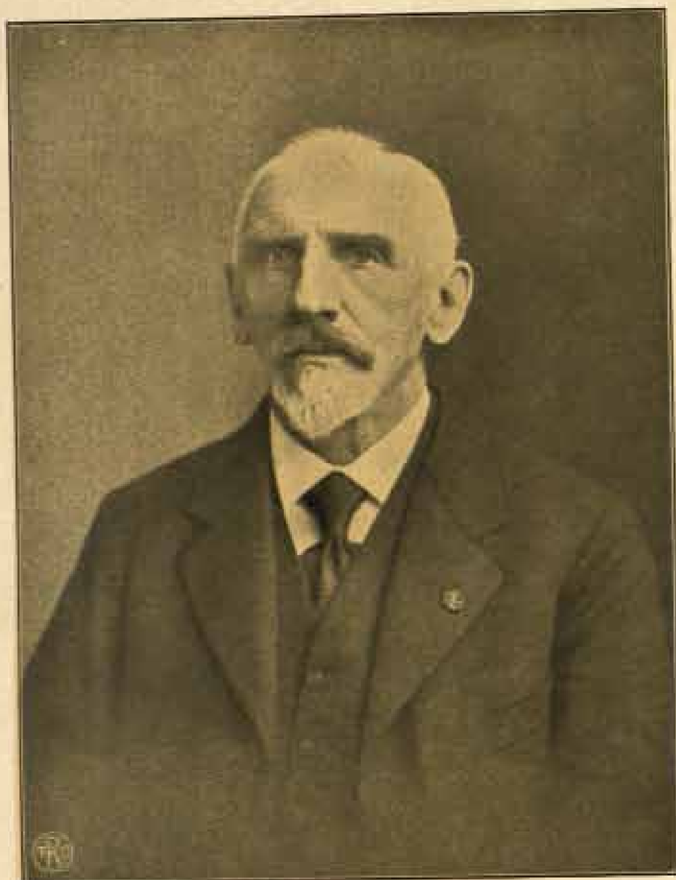
Aflevering 2 — 7e Jaargang

INHOUD:

LIJST DER PLATEN.

De leden van het Java-Instituut worden er aan herinnerd, dat begin April over de nog verschuldigde contributies en abonnementsgelden over 1927 per postkwitantie zal worden beschikt.

De Secretaris-Penningmeester.



C Snouck Hurgronje

PROF. DR. C. SNOUCK HURGRONJE
1857 – 8 FEBRUARI – 1927

Den 8sten Februari van dit jaar bereikte Prof. Dr. C. Snouck Hurgronje den ouderdom, waarin naar de Nederlandsche wet hoogleeraren moeten aftreden.
Ter huldiging van den 70-jarigen geleerde, die ook voor de verheldering van inzicht in de Javaansche cultuur, met name in de Mohammedaansche bestanddeelen dier cultuur, baanbrekenden arbeid heeft verricht, geeft de Redactie van Djawa in dit nummer van het Tijdschrift van het Java-Instituut bij het portret van den hoogleeraar uitsluitend bijdragen, die te zijner eere werden geschreven.

DE REDACTIE

EEN STUK VAN DEN ARBEID VAN PROF. SNOUCK HURGRONJE IN HET BELANG VAN DE INTELLECTUEELE ONTWIKKELING VAN HET INDONESISCHE VOLK

door

R. A. A. A. DJAJADININGRAT

Prof. Snouck Hurgronje is een geleerde, doch geen geleerde, die, zooals Van Deventer zoo treffend schreef, alleen schoolsche theorieën verkondigt, mooi voor de studeerkamer, doch onbruikbaar voor het practische leven, neen, hij is een geleerde, die „zijn vorschen dienstbaar wil maken aan het heil der gemeenschap."

Inderdaad, wat de wetenschap hem leert, wat de practijk hem te zien geeft en wat verder zijn groote geest of zijn verheven ziel hem influistert, dat alles tracht hij tot harmonie en tot een practische oplossing te brengen. Is deze eenmaal gevonden, dan weet hij haar steeds hoog en krachtig aan zijn medemenschen in te prenten.

Groot en omvangrijk is Snouck Hurgronje's arbeid. En wat hij in het bijzonder voor ons, Indonesiërs, gedaan heeft zullen weinigen hem nadoen. Aan de wetenschap van ons bestaan in al zijn vormen en uitingen heeft hij het beste deel van zijn leven dienstbaar gemaakt en getracht dat bestaan naar een steeds hooger niveau op te voeren. O. m. voor onze intellectueele ontwikkeling in Westersche richting is hij de meest overtuigde en talentvolle voorvechter, die, ondanks veel moeite en strijd, ten slotte zijn doel grootendeels heeft weten te bereiken. Ook op dat gebied zijn wij hem dus groote dankbaarheid verschuldigd.

Het kan uiteraard niet in onze bedoeling liggen om over zijn ganschen arbeid ter zake uit te weiden; de onderstaande weinige regelen mogen slechts dienen tot aanstipping van de moeilijkheden, die hem daarbij in den weg stonden, en van de wijze, waarop hij die moeilijkheden trachtte te overwinnen.

Het was in het jaar 1889 dat Prof. Snouck Hurgronje voor het eerst in Indië kwam, als Adviseur voor Oostersche talen en Moehammedaansch recht.

Dat er ook toen ter tijd onder de inheemsche bevolking reeds sociale wantoestanden heerschten, die den scherpzinnigen waarnemers niet konden ontgaan, behoeft geen nader betoog. Prof. Snouck Hurgronje behoort tot die categorie van waarnemers.

Reeds na een kort verblijf hier te lande was hij o.m. diep doordrongen van „de noodzakelijkheid der vorming eener generatie van veelzijdig ontwikkelde Javanen" [1]). Elke gelegenheid, die zich hem aanbood, greep hij dan ook aan om de hoogere opleiding van Inlanders te bevorderen. Het viel hem echter niet gemakkelijk, want met een zaak, welke immer een der machtigste factoren vormt voor het tegenhouden van beschaving en ontwikkeling, had hij daarbij te kampen: het vooroordeel. Dit vooroordeel kwam niet alleen van de zijde der belanghebbenden zelve, doch ook en vooral van die van tal van hooggeplaatste Europeesche ambtenaren, in wier handen het lot van Indië's bevolking voor een belangrijk deel berustte. Die machthebbers, hoewel zij in appreciatie voor hoogere geestelijke vorming van Inlanders in het algemeen bij den bedoelden geleerde niet achterbleven, stonden er sceptisch tegenover. Zij wisten n.l. bij er-

1) De Gids 1908. De Inlandsche Bestuursambtenaren, vooral op Java.

varing dat de Inlander van nature niet in staat was zich in Westerschen zin intellectueel te ontwikkelen. Er waren, naar zij beweerden, ongetwijfeld Inlandsche knapen, die in de eerste kinderjaren in schranderheid niet achter stonden bij de beste Europeesche kinderen, doch zoodra zij de puberteit hadden bereikt, zou geen enkel middel, hoegenaamd, bij machte zijn hen in intellectueel opzicht verder vooruit te brengen.

Snouck Hurgronje zocht echter tevergeefs naar een redelijken grond van die bewering, want ernstige proeven terzake waren nog niet genomen.

Wat de Javaansche ouders betreft, toenmaals heerschende maatschappelijke toestanden en verhoudingen, godsdienstige overwegingen, de mentaliteit der Europeanen op bedoeld gebied, alles bij elkander genomen, maakte het hen huiverig om voor hun kinderen meerdere en betere vruchten van den boom der kennisse te vragen dan die, welke hun werden voorgelegd.

De professor begreep blijkbaar dat met overreding en redeneering alleen hij vruchteloos tegen die verstarde vooroordeelen te velde zou trekken; hij moest zijn overtuiging, hoe onomstootelijk vast deze ook bij hem stond, op reëele gronden kunnen vestigen, wilde hij met succes voort kunnen arbeiden in de richting, welke hij zich voorstelde.

In den betrekkelijk korten tijd dat hij hier was, wist hij zich onder de Inlandsche vaders vrienden te maken, die alleszins een groot vertrouwen in hem stelden.

Van een dezer vrienden nu wist hij het gedaan te krijgen om zijn oudsten zoon in een door hem aangeduide richting en onder zijn toezicht te doen opvoeden.

In 1890 had Snouck Hurgronje zijn eersten pupil.

Het is aandoenlijk om hem in zijn ,,De Inlandsche Bestuursambtenaren, vooral op Java'' (De Gids, 1908) te hooren vertellen, met welk een groote zorg en angstvalligheid hij de op zich genomen taak vervulde. Hij lette niet alleen op de intellectueele vorming van zijn pupil, doch ook op diens moreele opvoeding en lichamelijke gezondheid. Ondanks zijne zeer drukken werkkring hield hij zich op de dagen, waarop de jongen niet naar school behoefde te gaan, geregeld met hem bezig. Met welk een moeite hij ten slotte een plaats op een behoorlijke Europeesche lagere school voor hem wist te verkrijgen is in hetzelfde artikel uitvoerig medegedeeld.

In 1893 kon hij zijn pupil, ondanks de hernieuwde oppositie van diens oudere bloedverwanten, welke versterkt was door de min of meer vijandige houding der meeste Europeesche bestuursambtenaren in de omgeving, de hoogere burgerschool te Batavia doen bezoeken.

,,Nog voordat hij het eindexamen met goeden uitslag heeft afgelegd'', schreef Prof. Snouck Hurgronje in dat artikel verder, ,,blijkt ook aan hem de kracht van het voorbeeld. Verscheidene vaders, die de ontwikkeling van den jongen gadegeslagen hebben, en daaronder zulke, die eerst in de voorste rijen der oppositie stonden, komen mijn raad en hulp inroepen om ook voor hunne zonen te doen wat ik voor hem deed. Weldra heb ik voor zoo'n groot aantal van die jongelui te zorgen dat ik vaak met moeite naar den noodigen tijd zoek om al hunne belangen te behartigen, In de Europeesche bestuurskringen wordt de oppositie, hoewel altijd nog hinderlijk genoeg, toch minder krachtig; er hebben bekeeringen plaats en daar men in de allerhoogste kringen eenige belangstelling voor de zaak begint te toonen, vindt een deel der middenstof het raadzaam, minstens neutraal te blijven.''

Met kracht begon Prof. Snouck Hurgronje thans zijn denkbeelden omtrent de intellectueele vorming der Indonesiërs niet alleen, doch ook betreffende de verdere consequenties daarvan uit te werken. Deze consequenties raken veelal ook het politiek terrein, hetgeen onvermijdelijk

schijnt, wil men het harmonische verband tusschen het ziele- en verstandsleven van dit volk behouden, waardoor de kern van den ganschen arbeid van Snouck Hurgronje op bedoeld gebied zich in hooge mate kenmerkt.

Talloos zijn zijne voorstellen terzake, nu eens tot de Regeering, dan weer over Haar hoofd heen tot het Nederlandsche Volk gericht. ,,Moet daarbij het terrein der politiek worden betreden", zegt Van Deventer zoo juist, ,,niet hij, die terugwijkt. Hij begrijpt dat de grootste slag ten slotte op dat terrein zal moeten worden gestreden en zijn ideaal is hoog, zijn overtuiging sterk genoeg om ook te midden van het krijgsgewoel ongerept te blijven".

Laat men nu die voorstellen de revue passeeren en toetst men deze aan de veranderingen op velerlei gebied, welke in deze gewesten gedurende de laatste kwart-eeuw tot stand zijn gekomen, dan zal wel niemand kunnen ontkennen, dat Snouck Hurgronje niet tevergeefs in het belang van de intellectueele ontwikkeling van de Indonesiërs heeft gewerkt en gestreden.

Het bovenstaande is geen bloote herhaling van hetgeen reeds door anderen is gezegd of geschreven, doch tevens een bevestiging, een getuigenis daarvan, want het is schrijver dezes, die de eer heeft de allereerste pupil te zijn geweest van dien grooten Nederlander, aan wien het Indonesische volk zoowel op maatschappelijk als op staatkundig gebied zooveel te danken heeft.

EEN VERZOEK OM EEN MOHAMMEDAANSCH WETGELEERD OORDEEL OVER DE JAVAANSCHE GANAGINI-ADAT

door

DR. R. A. HOESEIN DJAJADININGRAT

Meer dan eens heeft Prof. Snouck Hurgronje de aandacht gevestigd op de beteekenis, die verzamelingen van fatwâ's, d.z. uitspraken van Mohammedaansche schriftgeleerden over hun voorgelegde vragen omtrent hetgeen de Mohammedaansche godsdienst aangaande een gegeven geval of onderwerp leert, zoowel in wetenschappelijk als in praktisch opzicht hebben. Daaruit toch kan men eenerzijds leeren kennen hetzij de kwesties, die in bepaalde Mohammedaansche kringen in een zeker tijdperk van meer of minder algemeen belang werden geacht, hetzij bijzondere zeden en gewoonten, en anderzijds de toepassingen, die gezaghebbende Mohammedaansche geleerden van de leer op vragen van het leven geven. Fatwâ-verzamelingen van zulke geleerden worden dan ook vaak ter adstructie aangehaald door rechters in hunne vonnissen en door geleerden van minder gezag in de uitspraken omtrent tot hen gerichte vragen.

Elders (in De Mohammedaansche Wet en het geestesleven der Indonesische Mohammedanen) hebben wij aan de hand van eene kleine verzameling fatwâ's op vragen die voornamelijk op Sumatra betrekking hebben, eenige vraagpunten besproken, die ook uit de godsdienstige belangstelling hier te lande zijn voortgekomen. Daarbij hebben wij o.m. melding gemaakt van een aan Sajjid 'Abdallah bin 'Oemar voorgelegde vraag aangaande de al of niet geldigheid naar de Mohammedaansche Wet van de Javaansche ganagini-adat. Als aanvulling op het daar medegedeelde willen wij hier die vraag, die in verschillende opzichten merkwaardig is, in haar geheel in tekst en vertaling publiceeren en tevens andere tot Sajjid 'Abdallah gerichte vragen, die Java betreffen, als ook eenige bijzonderheden omtrent dien geleerde bekend maken.

Sajjid 'Abdallah bin 'Oemar bin Abî Bakr bin Jahjâ al-'Alawî was een Hadhramitiesche geleerde, die — naar de opgave van Sajjid 'Aidroes bin 'Oemar bin 'Aidroes al-Habsjî in zijn werk 'Iqd al-jawâqît al-djauharijjah wa simṭ al-'ain ad-dzahabijjah bi dzikr ṭarîq as-sâdât al-'Alawijjah (Cairo 1317 H. dl. I, p. 130) — leefde van 20 Djoemâdâ I 1209 tot 20 Djoemâdâ I 1265 H. d.i. van 1794—1849 A. Chr. Op zijne reizen bezocht hij ook den Indischen Archipel. Zoo was hij, blijkens de verzameling van door hem gegeven fatwâ's, waaraan de boven gereleveerde mededeeling omtrent de vraag betreffende de gana-gini-adat werd ontleend, in Rabî I 1248 H, d.i. medio 1832 A. Chr. te Poelau Pinang, en bij de intrede van de Vastenmaand van hetzelfde jaar, d.i. begin 1833, bevond hij zich te Palembang. In Radjab 1249 d.i. eind 1833 woonde hij de inwijding bij van een toen pas gereed gekomen langgar (bedehuis voor het gemeenschappelijk verrichten van de dagelijksche godsdienstoefeningen, doch niet voor den Vrijdagsdienst) in Pekodjan te Batavia. Hij had daarvoor een gelegenheidsgedicht vervaardigd, dat hij bij de gebeurtenis voordroeg. Dat gedicht, op papier geschreven, dat op carton is geplakt en ingelijst, hangt nu nog in de langgar, die tegenover de rij woningen in Pekodjan

aan de gracht staat en van steen als lage verdiepingbouw is opgetrokken. Hier en daar zijn er letters beschadigd, doch over het algemeen zijn de woorden nog wel te lezen of te herstellen; slechts op ééne plaats is dit niet het geval. In Bijlage I geven we den tekst van het gedenkschrift weer; in vertaling luidt het als volgt:

„Dit gedicht werd vervaardigd door den zeer geleerden Sajjid 'Abdallah bin 'Oemar bin Jahjâ, die daarin den datum (van de voltooiïng) van dezen gezegenden langgar vastlegde en dank bracht aan degenen, die tot den bouw ervan hadden bijgedragen. De Sajjid — God zij hem welgevallig en doe hem tot nut strekken — zeide (het volgende):

Lof zij den Heer der schepselen voor Zijne overvloedige goede gaven. Hoevele gunsten heeft Hij ons (niet) reeds geschonken en voor hoeveel kwaad (ons niet) behoed! Hij is ons genoeg; Hij verleent ons onderkomen en geeft geschenken, waaronder hulp tot verwerving van hoogheid en tot verkrijging van voortreffelijkheid en van paradijzen. Daartoe (behoort) het schoone gebouw, dat gebouwd is voor het gemeenschappelijk verrichten van de gebeden, op eene open plaats voor woningen te Batavia, eene plaats van Sajjids, die leiding geven, nakomelingen van den Beste der schepselen, onzen Middelaar op de dagen der Opstanding. Zoo ook hunne buurlieden onder de gelukzalige Sjaichs; zij hebben elkander steun verleend bij den bouw ter verwerving van.....God vergelde het hun met goed, met gunsten, met weldaden, en doe hen daarvoor toenemen in milddadigheid, in aanzien en in ootmoed.

In Radjab hebben zij het (gebouw) voltooid — en hoe volmaakt is het!—, terwijl het jaar besloten ligt in de woorden „wahboen wa djôedoen wa chairâtin" (schenking, milddadigheid en goede werken). O, Heer, O, God, geef ons en hun allen met de geheele maagschap spoedig het goede en genade. Schenk allen welstand en genade, vergeef hunne zonden en fouten; geef ons welzijn en vergiffenis, en bedek onze slechte daden. Doe Ḥasan bin al-Afîf alle eer verkrijgen. Geef ons alles goeds en doe onze schulden af ter eere van den Beste der schepselen, zijn geslacht en zijn gezellen. De Heer schenke hem zegen en vrede zoovele malen als er schepselen zijn, en (schenke vrede) aan zijn geslacht en zijne gezellen zoo lang als er iemand (de geloovigen) tot het gemeenschappelijke gebed oproept."

Het niet ingevulde woord in den tekst en in de vertaling is niet meer te lezen. De woorden, waarin het jaartal besloten ligt en die zoodanig gekozen zijn, dat ze bij de gebeurtenis in kwestie passen, geven bij optelling van de getallen, welke de in het Arabisch samenstellende letters vertegenwoordigen, — zooals men, gelijk bekend is, heeft te doen, wanneer men een in woorden uitgedrukt getal in cijfers wil omzetten, — het jaartal 1249. Dit jaartal is op het gedenkschrift voor de duidelijkheid ook nog ter zijde van de versregels bijgeschreven. Hasan bin al-'Alîf was wel de naam van dengene (een Indonesiër), die het meest voor den bouw van den langgar had bijgedragen.

Voor een belangrijk deel zekerlijk ten gevolge van die reizen was Sajjid 'Abdallah bin 'Oemar in deze gewesten zeer bekend. Uit verscheidene streken van den Archipel wendde men zich tot hem met vragen op wetgeleerd gebied. Zijne antwoorden daarop zijn in extract met uittreksels uit zijne overige, talrijke fatwâ's opgenomen in een publicatie van wetgeleerde uitspraken, die behalve uit de fatwâ's van onzen Sajjid ook die van eenige andere wetgeleerden excerpten geeft. In dit werk, dat als een praktisch, gemakkelijk te raadplegen handboek bedoeld is en dat men hier te

lande niet zelden o. a. in Priesterraadsbeslissingen aangehaald vindt — gewoonlijk naar de eerste twee woorden van den langen titel als Boeghjat al-moestarsjidîn —, zijn de vragen en antwoorden niet afzonderlijk — gelijk in fatwâ verzamelingen veelal het geval is — maar als één geheel in verkorte samenvatting weergegeven, terwijl voorts fatwâ's, waarin meer dan één onderwerp werden behandeld, naar die onderwerpen verdeeld, onder verschillende hoofden zijn gebracht, en door meer dan één geleerde afgegeven fatwâ's, welke van gelijke strekking zijn, samen zijn genomen. Toch zijn de uit Nederlandsch Indië afkomstige vragen dikwijls onmiddellijk te onderkennen, en wel hetzij aan den aard van den inhoud der samenvatting van vraag en antwoord, hetzij aan bepaalde Indonesische woorden of plaatsnamen.

In de boven vermelde verzameling van Sajjid 'Abdallah's fatwâ's in handschrift, dat in het bezit is van Sajjid Moḥammad bin 'Abdarraḥmân bin Sjahâb in Pekodjan en ons door dezen ter inzage werd afgestaan, vindt men echter de vragen en de antwoorden afzonderlijk in extenso medegedeeld. Zulk eene verzameling is voor de kennis van bijzondere locale zeden en gewoonten, en van den geest van de kringen waaruit de vragen zijn voortgekomen, natuurlijk van meer belang. Zoo leeren we uit het genoemde manuscript, dat het daboes-spel, de bekende ontaarding van de godsdienstoefening der mystieke Rifâ'ijjah-orde, waaromtrent het noodige is te vinden in het werk van Prof. Snouck Hurgronje, The Achehnese II, p. 251 en vlg., en waarvan eene photografische afbeelding — echter niet naar eene werkelijke vertooning, daar in Banten, waar, die photo werd genomen, die mystieke zelfverwondings-oefening sedert lang niet meer plaats heeft en ook niemand meer daartoe in staat is — in Colyn's Neerlands Indië I p. 261 bij het artikel van Prof. Snouck Hurgronje over „Het Mohammedanisme" voorkomt, — dat het daboesspel ook te Batavia werd beoefend en tevens op welke wijze.

Een van de vragen luidt n.l.:

„Wat is uw oordeel, Heer, omtrent sommige mannen te Batavia, die met den daboes (een lange ijzeren priem met zwaren, cylindervormingen houten kop, die als voornaamste instrument bij het spel dienst doet) spelen, zich daarmede hevig op de borst slaan, terwijl sommigen zich in de zijden steken en anderen eene groote slang dragen? Zij hebben een leider, die hun daartoe vergunning geven en sommige lieden verleenen hun gastvrijheid en schenken hun wat geld. Is dat alles geoorloofd of niet? Geef ons daaromtrent eene uitspraak." (zie voor den tekst Bijlage II).

Eene andere vraag, die op toestanden te Batavia betrekking heeft, betreft grond en gebouw van moskeeën. Men weet, dat de Moh. Wet uitvoerige bepalingen bevat omtrent al wat met de moskee verband houdt, en dat in het algemeen die bepalingen nauwgezet worden nageleefd, daar ze toch de wettigheid en de reinheid raken van het gebouw, dat speciaal voor den dienst van God is bestemd. Zoo komen kwesties op dat stuk ook thans nog steeds herhaalde malen in den Archipel voor en is het begrijpelijk dat een stad als Batavia met hare van ouds gemengde bevolking en ingewikkelde verhoudingen den conscientieuzen geloovige tot vragen op dit punt aanleiding moest geven. Aan Sajjid 'Abdallah bin 'Oemar werd de volgende vraag voorgelegd (Bijlage III):

„Wat is het oordeel der geleerden over de moskeeën, die in de stad Batavia gebouwd zijn? Gelden daarvoor de bepalingen op moskeeën, terwijl ze gebouwd zijn op grond, die veiligheid geniet van de Hollanders, (verkregen) hetzij doordat dezen gratis vergunning tot den bouw hebben

verleend, terwijl toch geen waqf-making daarvan uit hen is voortgekomen, hetzij door aankoop van hen of van wie dien van hen had gekocht zonder (inachtneming van de desbetreffende voorschriften inzake) aanbod en aanname? Of gelden daarvoor de bepalingen op moskeeën niet, omdat de Bataviasche grond oorspronkelijk gebied van den Islam was, door Moslims werd bezeten, en dezen vervolgens door de Hollanders werden overwonnen, die den grond met geweld van hen namen? Indien gij van oordeel zijt, dat de moskeebepalingen voor den moskeegrond wel gelden, gelden ze (ook) voor de muren der moskee, het houtwerk en de deuren of niet, omdat ze door niemand tot waqf zijn gemaakt doch de lieden daarvoor hadden bijeengebracht hetgeen voor den bouw voldoende was en als een man op zich hadden genomen de benoodigdheden daartoe te koopen? Geef ons eene uitspraak, want de kwestie komt voor."

Minder strikt gelocaliseerd, wijl ze ook een meer algemeenen toestand betreft is de volgende vraag, die op de rechtsbedeeling betrekking heeft.

,,Is het geoorloofd, dat den rechter levensonderhoud wordt verschaft uit het eigen inkomen van het landshoofd of (uit betalingen) van den eischer dan wel van den gedaagde in een geding, en is het den rechter geoorloofd, dat hij, indien hij een persoon een eed laat zweren, tot hem zegt:" zweer niet, voordat gij mij bijv. eenige dinaren of dirham's geeft? Verklaar ons Gods Wet hieromtrent, want deze kwestie komt in de Djawi-landen veel voor." (Bijl. IV)

Daar Djawi of Djawah een term is zoowel voor Java als voor Sumatra, en ook voor den Indischen Archipel, zijn de in de vraag bedoelde landen of streken niet of althans moeilijk nader te bepalen. Hiervoor zijn de vermelde bijzonderheden niet toereikend. Bovendien is de in zulke aan Moh. schriftgeleerden voorgelegde vragen gegeven voorstelling van zaken vaak eenzijdig of overdreven, zoo niet erger, wanneer de vrager een antwoord in zekere richting verlangt. Zulk eene bedoeling had klaarblijkelijk de steller van de zeer uitvoerige vraag over de gana-gini-adat, die hier in vertaling volgt (zie voor den tekst Bijl. V):

,,Wat is Uw oordeel, Heer, — God doe Uwe voortreffelijkheid voortduren en doe U en Uwe wetenschap tot nut van het geloovige volk strekken — over bewoners van een land, tot wier adat het behoort, dat al wat echtelieden aan goederen of ,,bijzondere aanspraken" hebben, bij scheiding tusschen hen, door overlijden of door verstooting, voor het resteerende na (aftrek van) de levensbenoodigdheden der vrouw onder hen beiden in drie deelen wordt verdeeld, waarvan een deel voor de vrouw en twee deelen voor den man, om het even of die goederen hun gezamenlijk in gelijke mate ten deel zijn gevallen uit bijv. een legaat of erfenis, uit huur of handel enz. of ieder van hen in verschillende mate, dan wel ten deel zijn gevallen alleen aan een van hen beiden door de eene of andere oorzaak van eigendomsverkrijging, zooals schenking bij wijze van gelofte of van liefdegave, en verdienste. Indien de scheiding door overlijden geschiedt, heeft er verder een tweede verdeeling plaats, n.l. van het deel van den overledene overeenkomstig de wettelijke verdeeling van nalatenschappen: bij overlijden van de vrouw wordt dus aan den man zijne Qoranische erfportie uit het deel van zijne vrouw gegeven en bij overlijden van den man wordt aan de vrouw hare Qoranische erfportie uit het deel van haren echtgenoot gegeven.

Hieromtrent zijn allen van hetzelfde gevoelen; niemand keurt het in een ander af dat deze er naar handelt. Is die vermelde verdeeling wettig en geoorloofd of is ze het niet, zoodat het niet geoorloofd is haar toe te passen noch dengene, die zich ermede

bezig houdt, te laten begaan en het verplicht is hem afkeuring te kennen te geven en hem van de naleving van die (verdeelingsadat) te weerhouden, en dat aan ieder van de echtelieden als vermeld worde gegeven al wat van die goederen of bijzondere aanspraken zijn eigendom is, resp. hem toebehoort zonder dat iets ten nadeele van hem daarvan wordt afgenomen, noch iets te zijnen voordeele erbij wordt gevoegd uit het goed van de andere tenzij met goedvinden van den betrokkene?

Tot de adat van die lieden behoort ook, dat, indien een van de echtgenooten de vermelde verdeelingswijze niet wenscht en weigert ernaar te handelen en eischt wat zijn eigendom is of hem toebehoort van die goederen of bijzondere aanspraken, de andere hem niet helpt dan door overeenkomstig die verdeelingswijze te handelen; en niemand onder de bevolking van het land keurt dit in dien andere af; integendeel men steunt hem daarin. Brengen zij vervolgens de zaak bij den rechter van het land voor, dan beslist deze niet anders dan volgens de eischen van hun adat inzake de vermelde wijze van verdeeling, zoodat hij de lieden hierin versterkt, terwijl hij dengene van de echtgenooten, die die adat weigert op te volgen, hiertoe dwingt, daarbij als argument gebruikende de woorden van God den Verhevene (Qor. IV,38): „De mannen zijn verzorgers der vrouwen, waar Allah den een met meer begiftigd heeft dan de andere." Is het bezigen van dit verheven Qorânvers als argument hier op zijn plaats en heeft het een geldigen grond? Is er iemand, onder de belijders van den Mohammedaanschen godsdienst — God versterke dien bij voortduring—, die die wijze van boedelverdeeling erkent? Indien gij zegt van niet, hebben de bestuurvoerders dan niet het recht, of zelfs den plicht om hem (den rechter) terecht te wijzen met alle middelen waarvan zij meenen dat zij hem erdoor zullen afweren en afhouden van zulke verpestende beslissingen en van zulke verfoeilijke beweringen, en om hem aante-sporen tot inkeer te komen, indien hij dan tot inkeer komt, doch zoo niet, om hem naar eigen goeddunken te bestraffen met eene bij zijne omstandigheden passende straf? Of hebben zij daartoe niet het recht, doch hebben zij (alleen) het recht om hem af te zetten en een ander aan te stellen, die naar de Mohammedaansche Wet recht spreekt en niet naar het adatrecht van onwetend gepeupel?

Indien verder echtgenooten goederen in feitelijk bezit hebben, verkregen uit gemeenschappelijke verdiensten en ten gevolge van verschillende, niet nader bepaalde oorzaken van eigendomsverkrijging, terwijl de hoeveelheid van hetgeen door ieder van de twee echtgenooten van de vermelde goederen is verkregen, niet vaststaat, ja aan (de belanghebbenden) zelf onbekend is, de goederen met elkaar vermengd zijn en op den langen duur meestal geen der beide echtgenooten zich alles hierinnert van wat hem en van wat aan de andere toebehoort van wege de talrijkheid van de verkregen eigendomstitels—hoe is dan de wettelijke regel voor de verdeeling daarvan tusschen hen beiden? Moeten die goederen in twee gelijke deelen tusschen hen verdeeld worden omdat beiden ze klaarblijkelijk in feitelijk bezit hebben, of is het noodzakelijk, dat zij beiden (eerst) tot onderlinge overeenstemming komen, zoodat de rechter hen moet laten, totdat zij tot een accoord zijn geraakt en ieder van beiden den andere kwijt scheldt wat deze boven hetgeen zij overeen zijn gekomen mocht ontvangen? Of hoe (anders) is de wettelijke regel hiervoor?

Heb de goedheid, Heer, om antwoord te geven, en gij zult loon ontvangen van den Heer der heeren. Want deze kwesties komen voor en er is behoefte aan kennis van de wettelijke bepalingen daaromtrent. Heb de goedheid om mede te deelen wat God voor U gemakkelijk heeft gemaakt (aan kennis) van hetgeen in Het Boek en in de Soennah voorkomt inzake waarschuwingen voor en afweringen van het rechtspreken naar een ander recht dan

wat God de Verhevene als Wet heeft voorgeschreven, en hetgeen (in het Boek en in de Soennah) is te vinden betreffende den plicht om tot God en den Gezant terug te keeren en te doen terugkeeren; om te gehoorzamen aan hetgeen God door den mond van Zijn Profeet, den Heer der scherpselen heeft voorgeschreven, en om (anderen) daaraan te onderwerpen, opdat de rechters zich onthouden van het rechtspreken naar een ander dan het door God ingestelde recht, en eenieder gehoorzame en zich onderwerpe aan de Gode gevallige voorschriften van de Mohammedaansche Wet. God versterke door U de plaatsen van den godsdienst, en doe door u de Soennah van den Heer der Godsgezanten herleven.

Amen, o, Heer der Werelden!"

Ofschoon deze vraag geen enkel Indonesisch woord of plaatsnaam bevat, is het uit den inhoud toch duidelijk, dat ze handelt over de gana-gini-adat, de bekende, in vele streken van Java voorkomende adat, dat staande huwelijk verworven goederen bij huwelijksontbinding tusschen de echtgenooten of hun erfgenamen worden verdeeld in de rede van 2 (voor den man): 1 (voor de vrouw). Misschien is zelfs de omgeving, waaruit die vraag afkomstig is, nader te bepalen. Aan het slot komt eene toebede aan Sajjid 'Abdallah voor, die tevens een gebed is voor wat wij vertaald hebben met ,,plaatsen van den godsdienst''. De hiermede weergegeven Arabische uitdrukking omvat zoowel plaatsen voor devotie als die voor godsdienstonderricht. Wellicht mag hieruit worden opgemaakt, dat het een pesantrén was, waaruit die vraag tot Sajjid 'Abdallah werd gericht. Dat verder de steller ervan de gana-gini-adat niet wel gezind was, blijkt overvloedig uit de door hem gebezigde bewoordingen en uit den geest van de vraag. Hij verzocht zelfs om opgave van gewijde teksten ter bestrijding van de door hem verwerpelijk geachte adat.

Ten slotte willen we opmerkzaam maken op een in de vraag te pas gebrachten, weinig bekenden Moh. wettelijken term, die niet alleen op kennis van het ook voor de practijk onbeteekenende gedeelte van de Moh. Wet wijst, maar tevens op een streven van den steller der vraag naar nauwkeurigheid en volledigheid in de omschrijving van de vraagpunten. Die term is in de vertaling weergegeven met ,,bijzondere aanspraken.'' Deze uitdruking, die, evenals vele andere overzettingen van Moh. rechtelijke termen, van Prof. Snouck Hurgronje afkomstig is, is eene vertaling van het Arabische ichtiçâç. Hieronder wordt verstaan het van het eigendomsrecht onderscheiden, doch practisch ermede gelijk staande recht (haqq, een term, die ook milk omvat) op zaken, die in wettelijken zin verboden, nutteloos of onrein zijn en daardoor geen voorwerp van eigendom (milk) kunnen uitmaken, doch in werkelijkheid wel waarde kunnen hebben en aan bepaalde personen kunnen toebehooren, zooals een mesthoop, jachthonden, ongelooide huiden en verboden muziekinstrumenten, (zie Snouck Hurgronje, Verspreide Geschriften, II, p. 148, en Juynboll, Handleiding tot de kennis van de Moh. Wet, 3de druk, p. 270). Het noemen van ichtiçâç naast mâl, d.i. goed, voorwerp van milk, geschiedde dus klaarblijkelijk en terecht om al wat tot een Javaanschen boedel kan behooren onder de formuleering van het desbetreffende vraagpunt te doen vallen.

Sajjid 'Abdallah's antwoord op deze en op de andere medegedeelde vragen laten we onvermeld. Onze bedoeling was niet om de in die vragen ter sprake gebrachte zaken van het standpunt der Moh. Wet in beschouwing te nemen, wat wel eene vermelding en bespreking van de reeds daaromtrent gegeven fatwâ's mede zou brengen, doch slechts om die over de

gana-gini-adat handelende vraag en andere tot Sajjid 'Abdallah bin Oemar gerichte, op Java betrekking hebbende vragen in tekst en vertaling bekend te maken ten einde tevens een denkbeeld te geven van wat in godsdienstige gemoederen op Java in verband met hunne omgeving kan omgaan. De antwoorden van Sajjid Abdallah, die ook meer voor hen van belang zijn, die gelijke of gelijksoortige vragen naar de Moh. Wet hebben te beoordeelen, zijn bovendien, voor het essentieele deel, reeds in de Boeghjat al-moestarsjidîn, (Cairo 1325 H.) gepubliceerd, t.w., in de volgorde van de boven gegeven vertalingen, p. 298 (over het daboesspel), p. 63, 167 en 252 (over moskeeën en moskeegrond te Batavia), p. 270 (over bezoldiging van rechters), en p. 277 en 287 (over de verdeeling van gana-gini en andere huwelijksgoederen). Uittreksels uit Sajjid 'Abdallah's fatwâ over het laatste onderwerp zijn voorts te vinden in de Qawânîn as-sjar'ijjah (Batavia 1334 H). p. 83, en de Masalah da'wa harta (Batavia 1339 H.) p. 13, beide werken van Sajjid 'Oethmân bin 'Abdallah bin 'Aqîl bin Jahjâ al-Alawî, terwijl wij omtrent dit punt ook reeds opmerkingen hebben gemaakt in De Moh. Wet en het geestesleven der Indonesische Mohammedanen, p. 38-40.

Weltevreden, Februari 1927.

I

هذه القصيدة انشأها الحبيب العلامة عبد الله بن عمر بن يحيى مؤرخا فيها هذا اللانقر المبارك وشكرا لمن أعان على بنائه قال رضي الله عنه ونفع به

حمدا لرب البريات * على العطايا الجزيلات
كم قد حبانا نوالا * وكم زوى من مضرات
كفى واوى واعطى * هبات فيها اعانات
على اكتساب المعالى * ونيل فضل وجنات
منها بناء مليح * بنى لفعل الجماعات
بسوح دور بتاوى * محل سادات قادات
اولاد خير البرايا * شفيعنا فى القيامات
كذاك جيرانهم من * مشائخ ذى سعادات
تعاونوا فى بناء * على اكتساب. . . . .
جزاهم الله خيرا * منه وفضلا ونفحات
وزادهم منه جودا * ورفعة ثم اخبات
فى رجب كملوه * انعم بها من كمالات
وضابط العام قولى * وهب وجود وخيرات
يا ربنا يا الهى * عجل بخير ورحمات
لنا وللكل منهم * مع جميع القرابات
واصلح الكل وارحم * واغفر ذنوبا وزلات
وعافنا واعف عنا * واستر فعالا قبيحات
وحسن بن العفيف * أنله كل الكرامات
وهب لنا كل خير * واقض جميع الغرامات
بجاه خير البرايا * وآله والصحابات
صلى وسلم ربى * عليه عد البريات
والآل والصحب دأبا * ما قام داعى الجماعات

II

ما قولكم سادتى فى بعض رجال بتاوى يلعبون بالدبوس فيضربون به صدورهم ضربا شديدا وبعضهم يطعنون جنوبهم وبعضهم يحمل حية كبيرة ولهم شيخ ياذن لهم بذلك وبعض الناس يضيفهم ويعطيهم شيا من المال فهل جميع ذلك مباح ام لا افتونا *

III

ما قول العلماء فى المساجد المبنية فى بلد بتاوى هل تثبت لها احكام المساجد مع انها بنيت فى ارض ماموة من الولندة اما باذن منهم فى بنايها من غير عوض ولم يصدر منهم وقف لها او بشراء منهم او ممن اشترا منهم من غير ايجاب وقبول ام لا تثبت لها احكام المساجد لان ارض بتاوى اصلها دار اسلام ملكها المسلمون ثم تغلب عليهم الولندة فاخذها قهرا منهم واذا قلتم بثبوت احكام المساجد لارض المسجد فهل تثبت لجدرانه وخشبه وابوابه ام لا لكونها لم يقفها واقف بل يجمع الناس لها ما يكفى تلك العمارة ويتصدى رجلا لشراء الآلات افتونا فالمسئلة واقعة *

IV

هل يجوز ان يرزق القاضى من خاص مال الامام او غيره من الاحادى المدعى والمدعى عليه واذا امر القاضى احدا ان يحلف فهل يجوز للقاضى ان يقول له لا تحلف حتى تعطينى دينارا او درهما مثلا بينوا لنا حكم الله فى ذلك لان هذه المسئلة تقع كثيرا فى بلدان الجاوى *

ما قولكم سادتى ادام الله فضلكم ونفع الامة بكم وبعلومكم فى اهل بلد من عادتهم ان ما كان عند الزوجين من المال او الاختصاص اذا حصلت الفرقة بينهما بموت او طلاق يقسمون ذلك المال الحاصل من بعد مؤنة الزوجة بينهما اثلاثا ثلثا للزوجة وثلثين للزوج وسواء حصل ذلك المال لهما معا مستويا من نحو وصية او ارث او اجارة او تجارة او غير ذلك او متفاوتا قدر ما لكل منهما منه ام حصل لاحدهما فقط بسبب من اسباب الملك كالنذر والصدقة والكسب ثم ان كانت الفرقة بالموت يقسمون ثانيا حصة من مات منهما بحسب قسمة الميراث الشرعى فيعطون الزوج فرضه من حصة زوجته ان كانت هى الميتة ويعطون الزوجة فرضها من حصة زوجها ان كان الميت هو الزوج ومتواطئون على ذلك لا ينكر بعضهم على بعض فى فعل ذلك فهل هذه القسمة المذكورة صحيحة جائزة ام ليست كذلك فلا يجوز فعلها ولا تقرير متعاطيها ويجب الانكار عليه ومنعه من العمل بها ويعطى كل من الزوجين المذكورين ما هو ملكه ومختص به من ذلك المال او الاختصاص لا ينقص عليه منه شيء ولا يزاد له من مال صاحبه شيء الا بطيب نفس منه ومن عادتهم ايضا انه اذا لم يرد احد الزوجين هذه القسمة المذكورة وامتنع من العمل بها وطلب ما هو ملكه ومختص به من المال او الاختصاص لم يساعده الاخر الا بالعمل بها ولا ينكر عليه احد من اهل البلد بل يعينونه على ذلك فاذا ترافعوا الى قاضى البلد لا يحكم الا بمقتضى عادتهم بالقسمة المذكورة ويقررهم عليها ويجبر الممتنع منهما عليها مستدلا بقوله تعالى الرجال قوامون على النساء بما فضل الله به بعضهم على بعض فهل استدلاله بهذه الاية الكريمة فى محله وهل له وجه صحيح فى ذلك وهل قال بتلك القسمة احد من اهل ملة الاسلام ايدها الله على الدوام فان قلتم لا فهل لولاة الامر اوبل عليهم تأديبه بما يرون فيه زجره وردعه عن مثل هذا الحكم البشيع والقول الشنيع ويستتيبوه فان تاب والا عزروه بما يليق بحاله ام ليس لهم ذلك بل لهم عزله وتولية غيره من القضاة الحكام بشريعة الاسلام لا بحكم عادات اهل الجهل الطغام وايضا اذا كان مال حاصل بيد الزوجين من كسب لهما متحدا واسباب مختلفة من اسباب الملك غير مضبوطة وغير معلوم مقدار ما حصل منها لكل واحد من الزوجين من المال المذكور بل مجهول عندهما ذلك ومختلط بعضه ببعض ومع طول المدة الغالب انه لا يذكر كل منهما جميع ما هو مختص بصاحبه لكثرة تعاطى اسباب التملكات فما الحكم فى قسمة ذلك بينهما هل يقسم بينهما نصفين لظاهر اليد لهما او لابد من التراضى بينهما على شيء ويتركهما القاضى حتى يصطلحا ويرى كل منهما صاحبه ان كان له اكثر مما تراضيا ام كيف الحكم فى ذلك تفضلوا سادتى بالجواب تفوزوا بالثواب من رب الارباب فان هذه المسائل واقعة والحاجة الى معرفة احكامها وتفضلوا بذكر ما يسره الله لكم مما ورد فى الكتاب والسنة من التحذير والزجر عن الحكم بغير ما شرعه الله تعالى من الاحكام وما جاء فيهما فى وجوب الرد والرجوع الى الله والرسول والانقياد لما شرعه الله على لسان نبيه سيد الانام والتسليم لذلك لينتهى الحكام عن الحكم بغير المشروع وينقاد كل ويسلم لحكم الشريعة المحمدية المسموع ايد الله بكم معالم الدين واحيى بكم سنة سيد المرسلين امين رب العالمين *

MEDEDEELINGEN OVER DEN ISLAM OP AMBON EN HAROEKOE

door

DR. H. KRAEMER

Een groot leermeester erlangt zijn beteekenis voor zijn leerlingen niet door de mate van kennis, die hij ontsluit, maar door den aard en de structuur van zijn wetenschappelijke persoonlijkheid. Wanneer iets de wetenschappelijke persoonlijkheid van Professor Snouck Hurgronje gekenmerkt heeft, dan is het zijn hartstocht voor het volle menschelijke leven als de ware en aantrekkelijkste werkplaats voor den vorscher op het gebied van het godsdienstige leven. Deze geprononceerde tendenz bracht den student ertoe zich met alle beslistheid tot de studie van den Islam te wenden, omdat dit een godsdienst is met een levende en machtige heerschappij in het heden en omdat hij in het complex der huidige wereldvraagstukken een groote practische taak stelt. Zij dreef den afgestudeerde tot zijn vermetele exploratie van Mekka als het centrum van den Islam en als één der weinige plaatsen, waar het echte Mohammedaansche leven ongewijzigd door moderne invloeden nog te aanschouwen was. Zij bestuurde den geleerde-adviseur in Indië bij zijn tochten op Sumatra en Java. Als godsdiensthistoricus zocht hij niet alleen de litteratuur over en van de menschen, die het voorwerp van zijn studie waren. Hij zocht bij voorkeur de menschen zelf. Onder de vele verdeelingen, die men in het geleerdentype kan aanbrengen is die van den geleerde, wiens hoofdterrein van studie de studeerkamer is of het direct contact met de menschen zelf zeker wel geoorloofd. Het tweede type is dat van den geleerde te velde. Professor Snouck Hurgronje was in zeer eminenten zin een geleerde te velde. In gedachte aan deze eigenschap zij het mij vergund een aantal observaties mede te deelen, gemaakt op een korte reis van acht dagen onder de Mohammedanen van Ambon en Haroekoe.

Door geheel Indië nemen Christen-Ambonneezen een opvallende plaats in op de belangrijke posten in de lagere burgerlijke en militaire rangen. Onwillekeurig is daardoor de fictie ontstaan dat Ambon een zuiver Christenland is. Althans heeft dat krachtig medegeholpen om het Mohammedaansche deel der Ambonneezen bijna geheel aan de aandacht te onttrekken. Toch telt Ambon 18000 Mohammedanen onder zijn bevolking tegen 25000 Christenen. Een zeer belangrijk deel van Noord-Ambon, het schiereiland Hitoe, is Mohammedaansch, terwijl in de kotta Ambon zelf de kampong Batoe-Merah geheel dien godsdienst belijdt.

Bij hun komst in de Molukken vonden de Portugeezen in de kampong Hitoe reeds een sterk Mohammedaansch centrum, dat door de handelsverbindingen met Java's Noordkust en de politieke banden met Ternate een haard voor de verbreiding van den Islam was. Hoewel Valentijn's mededeelingen over den Islam en zijn belijders in zijn derde deel, aan den godsdienst gewijd, zeer spaarzaam zijn, is er toch duidelijk uit af te leiden dat de natuurlijke politieke tegenstelling tusschen Hitoeneezen en Portugeezen vanzelf ook een religieuze werd, daar voor het bewustzijn der beide partijen politiek en godsdienst geheel samenviel. Het voortschrijden of terugwijken der Portugeesche pogingen tot christianiseering van het schiereiland Hitoe gaf tevens weer den slingergang der poli-

tieke machtsuitoefening. We lezen[1]) van Christenvervolgingen door de Hitoeneezen en van Christendorpen, die Mohammedaan werden. In 1565 waren de Javanen, wier economische positie zeer belaagd werd door de Portugeesche veroveringspogingen, de hoofdaanleggers in deze dingen. In werkelijkheid waren deze ,,godsdienst''-oorlogen een strijd tegen de macht der Portugeezen, want het Christendom volgde de Portugeesche verovering of omgekeerd de christianisatie was een teeken van den groeienden politieken invloed der Portugeezen. Wanneer men de zooevengeciteerde passage van Valentijn combineert met de Portugeesche berichten in het boek van B. J. J. Visser: Onder Portugeesch-Spaansche Vlag[2]) vermeld, dan blijkt dat de moord in September 1580 door de Javanen op de reede van Djapara op de twee priesters Jorge Fernandez en Gomez de Amazal, van boord gaande ter geestelijke verzorging der Katholieken van Molukschen landaard, gepleegd, verband hield met de gebeurtenissen op Hitoe. De stootkracht die de godsdienstige tegenstelling aan den weerstand der Hitoeneezen gaf, noopte de Portugeezen ten slotte om zich van hun vestiging bij Mamala, in de buurt van Hitoe, naar Hative, toen nog aan den Noordkust van de baai van Ambon gelegen, te verplaatsen. Leitimor, het Zuidelijk schiereiland, was nog Heidensch en bood daarom gunstiger rendez-vous, vooral ook omdat het toen in opkomst zijnde miniatuur-imperialisme van Hitoe een politieke tegenstelling met de Heidensche bewoners van Ambon sorteerde.

Toen onze voorvaderen de plaats der Portugeezen hadden ingenomen sinds 1605, is ook de strijd tegen Hitoe één der spannende momenten geworden in de worsteling om de macht. Aan de namen van de Vlaming Van Outshoorn en Van Diemen is de verbreking van de Hitoesche macht voornamelijk verbonden. Tijdens mijn bezoek aan Hitoe was het belangwekkend in de gesprekken met de oudsten van de kampong te bemerken hoe nog steeds het besef smeulende is van het machtsdroompje, dat Hitoe in de 16e en 17e eeuw gedroomd heeft. De voortreffelijke hulp van den kundigen Assistent-Resident H. J. Jansen stelde mij in staat dit zoo snel te kunnen constateeren.

Eén der dingen, die in de huidige verhouding van de christelijke en Mohammedaansche Ambonneezen opvalt is dat zij zoo statisch is. Er hebben geen overgangen of bekeeringen over en weer plaats. Dat is niet altijd zoo geweest. Ook na het consolideeren der politieke verhoudingen is er in de 17e eeuw nog actieve godsdienstige aanraking geweest. Bij Valentijn [1]) lezen we van een broer van den bekenden kapitein Jonker, David Bintang geheeten, en godsdienstig functionaris (kasisi) op Manipa, die te Ambon tot het christendom overging in 1672.

In 1656 trad de Vlaming op als Doopvader voor 38 Makassaren, welk volk op Ceram de macht der Compagnie telkens afbreuk deed. Naar de gewoonte dier dagen kreeg elke doopeling twee rijksdaalders per maand en 40 pond rijst. De mededeeling dat Ds. Spiljardus uit Ambon naar den Kerkeraad van Batavia de Hollandsche en Maleische vertaling van een Latijnsch boekje zond: Confusio sectae Mohammedanae, opdat men het daar zou laten drukken, wijst erop dat de Islam als godsdienstig vraagstuk de gemoederen van althans eenigen bezighield.

Valentijn [2]) vertelt een weinig over den stand van den Islam en over de waarneming der voornaamste plichten. Hij noemt de kennis van den Islam gering. Aardig is zijn gemeende en breedsprakige verrukking over den eenvoud en den eerbied die de godsdienstoefening in de

1) F. Valentijn: Oud en nieuw Oost-Indien. dl. III p. 31.
2) p. 232—236.

1) O.c. p. 57, 59, 67.
2) O.c. p. 19 v. v.

moskee kenmerkt, waar dan geen verschil van stand heerscht. Hij geeft ook[1]) een lijstje van de Maleische boeken over den godsdienst, die onder de Mohammedanen toen circuleerden. Daaronder vallen vooral op de „Saribu Masa'il" [2]) en de „Kitab Ma'rifat al-Islam," ook in andere streken zeer bekend en geliefd.

Zooeven wezen wij op de statische verhouding tusschen Christenen en Mohammedanen. Daarmede is echter lang niet alles gezegd. Het Mohammedaansche gedeelte der Ambonneezen is in de vergetelheid teruggezonken. De Bestuursbemoeienis beperkte zich tot het hoognoodige. De onderwijsverzorging, voor en door de Christen-Ambonneezen zoo ijverig nagejaagd, ging den Mohammedanen geheel voorbij, daar zij zelf er ook geen de minste behoefte of verlangen naar toonden. Geholpen door hun afgelegen ligging en door de natuurlijke neiging van den Islam om zich tegenover een macht van andere godsdienstige signatuur binnen den kring van eigen souvereiniteit terug te trekken, vegeteerde deze gemeenschap in de laatste eeuwen rustig voort. De Islam had beslag op hen gelegd, maar zooals steeds in die gebieden van den Islam, waar geen actieve invloed van buiten is, was er geen systematische Islamiseering van het leven, maar ging de Islam een huwelijk aan met oude volksverhoudingen en volksopvattingen, plaatselijk natuurlijk gevarieerd. De oorspronkelijke sociale structuur van de Ambonneezen is daarom onder de Mohammedanen nog veel duidelijker te herkennen dan onder de Christenen. Evenzoo zijn onder de Mohammedanen de eigen dialecten, de b a h a s a t a n a h nog algemeen in gebruik, terwijl die onder de Christenen alleen nog werkelijk levend zijn in twee kampongs, Alang en Lilibooi, en voor de rest practisch dood zijn. Bij de Christenen daarentegen, ook al wekt hun neiging tot cacheeren een sterker indruk van verdwijning van het oude dan geheel met de feiten strookt, is het oud-Ambonneesche tengevolge der drastische en onoordeelkundige bearbeiding onzer voorvaderen zeer vervaagd. Mr. F. Holleman geeft in zijn: „Het grondenrecht op Ambon en de Oeliassers" een analyse en waardeering van den invloed en de beteekenis, die de twee godsdiensten hebben gehad voor den Ambonnees. Hij komt tot de conclusie dat de Islam conserveerend en dat het Christendom destructief heeft gewerkt op het oorspronkelijk-Ambonneesche. Het komt mij voor dat deze formuleering, hoe voor de hand liggend ook, in hare kortheid toch misleidend is. Ze blijft te veel aan den buitenkant hangen. Het feit dat in de Mohammedaansche streken het eigen-Ambonneesche levender en ongedeerder is dan in de Christelijke is onwedersprekelijk. Noch de meerdere ongedeerdheid aan den éénen kant, noch de meerdere verdringing aan den anderen is echter een gevolg van één aan die godsdiensten respectievelijk inhaerente conserveerende of destructieve neiging. Neemt men de beide godsdiensten naar hun wezen dan is aan den Islam een veel vuriger temperament tot verdringing en negatie van vreemd volksgoed eigen. Ten eerste om zijn vurig en exclusief monotheïsme, ten tweede om het feit dat hij een alomvattende en gedetailleerde levensregeling wil zijn. De Islam heeft een sterk egaliseerende tendenz. Deze tendenz kan men overal ter wereld opmerken in Mohammedaansche landen in de treffende eenvormigheid, die het sociale leven der Mohammedanen bij alle ethnisch verschil kenmerkt. De speciale physiognomie, die toch elk Mohammedaansch land weer vertoont en waarop de wetenschap van den Islam terecht in

1) O.c. p. 17.
2) cf. Dr. G. F. Pijper: Het Boek der Duizend Vragen p. 19.

de laatste 40 jaren met nadruk heeft gewezen, bestaat echter veeleer ondanks dan krachtens den Islam. Het is een gevolg van passieve en niet van actieve en principieele onthouding.

Het Christendom komt, wat het sociale betreft, zeer nadrukkelijk met sterke moreele normen en eischen, waarin bestrijding of wijziging van oude sociale en moreele verhoudingen ligt opgesloten. Naar zijn wezen wil het echter veeleer omscheppen dan vernietigen, vooral ook doordat het geen drager is van een gedetailleerd levenssysteem. Een wandeling door de geschiedenis en door de christelijke landen doet opmerken hoe opvallend juist de sterke gedetailleerdheid afsteekt bij den drang tot egaliseering bij den Islam, voortkomend daaruit dat het nationale er onwillekeurig meer principieele erkenning heeft gegevonden. De bevangenheid van onze voorvaderen voerde tot een blinde negatie van het hun vreemde leven der Ambonneezen. De geestelijke vrijmaking van Europa heeft het inzicht mogelijk gemaakt dat het Christendom, juist omdat het in onderscheid van den Islam niet de drager van een gedetailleerde levensregeling is, de levensstructuur van een groep toevallige belijders, die als brengers optreden niet behoeft te identificeeren met het Christendom.

Een zuiverder formuleering van het verschijnsel op Ambon lijkt mij dan ook: het conserveeringsverschijnsel op Hitoe is een gevolg van gebrek aan actie, het destructie-verschijnsel op Leitimor is een gevolg van verkeerd-begrepen actie.

De onderlinge verhouding van de Mohammedaansche en Christelijke Ambonneezen is over het algemeen zeer goed, vaak weldadig goed. Er is een veelszins aangename verdraagzaamheid. Deze vindt m.i. niet haar oorsprong in de één of andere principieele gevolgtrekking uit hun resp. godsdienstige overtuigingen. In de hoop niet misverstaan te worden, als zou ik deze verdraagzaamheid niet zeer apprecieeren, is het wanneer we er een godsdienstigen kant aan willen ontdekken, zuiver wetenschappelijk beschouwd maar wat paradoxaal uitgedrukt, deels een atavisme. De verdraagzaamheid van het animisme, gecombineerd met het exclusivisme van het animisme, binnen nieuw godsdienstig verband als levenshoudingen gecontinueerd, schijnen mij in rekening gebracht te moeten worden. De voornaamste reden is echter, naar het mij voorkomt, het oude familie- en stamverband dat nog steeds doorwerkt. Vele Christenen en Mohammedanen rekenen zich van denzelfden voorvader (oepoe) af te stammen. Tusschen Mohammedaansche en Christelijke negorijen bestaat de bekende péla-verhouding, die wij misschien nog het best kunnen karakteriseeren als een economisch wederkeerigheids-verdrag of garantieverdrag tegen moeilijkheden van verschillenden aard. Christelijke en Mohammedaansche negorijen behooren tot éénzelfde oeli, en gevoelen dien genealogischen band, die zulk een grondleggende beteekenis heeft voor de oud-Ambonneesche maatschappelijke organisatie en nog veel sterker, ook bij de Christenen, in het bewustzijn leeft dan men wel denkt. Zoo heeft men op Hitoe de Oeli Solemate bestaande uit Tolehoe (Moh.) met een radja, Waai (chr.) en Soeli (chr.) met een pati, Tial (Moh.) en Tèngah-Tèngah (Moh.) met een orangkaja als hoofd. Ons gouvernement heeft deze indeeling in de war gestuurd door overplaatsing en rangverheffing van hoofden, maar bij de ouden leeft deze indeeling nog taai. Dit geheugen weerspiegelt de mystieke kracht van de heilige vijf der Oeli lima en houdt nog vast aan de vijfdeelig opgebouwde oppermacht van het rijk Hitoe in de personen van den radja, het inactieve maar onmisbare middelpunt, en de vier perdana's, de eigenlijke regeerders, wier kleuren rood, geel, groen (of wit) en blauw-

zwart zijn, gesymboliseerd in de boeroeng radja of kastoeri. Gedachtig aan den Javaanschen invloed bij de Islamiseering tasten we in deze kleurenmystiek waarschijnlijk naar de bekende Hindoe-Balineesche en Javaansche kleurenmystiek in verband met het pantheon[1]), welke kleurenmystiek daarna een belangrijke rol is gaan spelen in de Javaansch-Mohammedaansche geschriften van mystieken huize. Evenals zijn Javaansche geloofsgenoot ziet ook de Mohammedaansche Ambonnees nieuwe voorstellingen gaarne door middel van de vertrouwde categorieën der heilige getallen, zoodat hij de radja met zijn vier perdana's in verband brengt met den Profeet en zijn vier sahabat's, de vier rechtgeleide chaliefen.

Terwille van het belangwekkende der analogie zij het mij vergund er op te wijzen, dat evenals de Javaan zijn kraton ziet onder het beeld van het menschelijk lichaam, de Ambonnees, die nog weet van deze dingen heeft, de Oeli lima ziet als een lichaam waarvan het hoofd de radja, de twee armen de pati's en de twee beenen de orangkaja's voorstellen.

De Oeli Hatoehaha op Haroekoe omvat Pelaoe (Moh.) met een radja, Rohomoni (Moh.) en Hoelalioe (chr.) met een pati, en Kabaoe (Moh.) en Kailolo (Moh.) met een orangkaja aan het hoofd. Zoo waren althans de oorspronkelijke verhoudingen. Hoezeer de banden nog gevoeld worden in weerwil van het verschil van godsdienst, blijkt uit het volgende. In Rohomoni ziet men achter den grooten masdjid een kleinere staan. Die is niet in gebruik, maar is, zoomals men zegt, die van Hoelalioe, de christelijke kampong, die tot de Oeli behoort. Jaarlijks komt de Regent van Hoelalioe, vergezeld door eenige zijner kamponglieden, die masdjid quasi onderhouden door er een stuk atap in te steken of door er door middel van een kleine slametan een reiniging voor te bewerkstelligen.

Mohammedanen en Christenen bezoeken elkaar wederzijds op familiefeesten zooals besnijdenis en aanneming (angkat sidi). Daar scholen in de Mohammedaansche kampongs nog geen algemeen artikel zijn, geven Mohammedanen hun kinderen wel als pijara bij Christenen in huis om ze zoo op de school in de Christenkampong te kunnen doen. Die kinderen worden dan zonder eenige aarzeling Mohammedaansch opgevoed door hun Christen-verzorgers en vooral bewaard voor aanraking en nuttiging van het varken, een dier zonder hetwelk het werelbeeld voor den Christen-Ambonnees pijnlijk onbevredigend zou zijn. Overigens zijn varkens juist ook vaak de reden dat Mohammedanen het in de dichte nabijheid van Christenkampongs niet uithouden, daar hetzelfde beest voor hen juist één der afzichtelijkste vlekken in het wereldbeeld is. In de Christenkampong Waai legde mij een ouderling aldus de innige en prettige verstandhouding tusschen de orang Waai en de orang Tolehoe, hun Mohammedaansche buurlieden, uit: „De menschen van Tolehoe zeggen vaak tegen ons: „we zijn zoo goed met jullie dat we wel wilden dat we met elkaar konden trouwen."

In kleine dingen van het dagelijksch leven toont zich telkens een respecteeren van elkander. Menigmaal zal een groep Mohammedanen Zondags rustig door een Christennegorij loopen, terwijl een Christen het zal vermijden een varken door een Slamsche negorij te dragen. Ik woonde op een Zondagmorgen de godsdienstoefening te Latuhalat bij. De kerk waarin ze plaats had was nieuw. Men maakte mij opmerkzaam op een koperen offerbus (peti derma), een vast attribuut in elke Ambonneesche Kerk. Die

1) Zie laatstelijk B. M. Goslings: Een Nawasanga op Lombok, in: Gedenkschrift bij het 75 jarig bestaan van het Koninklijk Instituut voor de Taal- Land en Volkenkunde van Nederlandsch-Indië p. 200 v. v.

bus was een *pengasihan*, een vriendschapsbewijs van een Mohammedaan.

Dat aan den anderen kant het verschil van godsdienst meewerkt om oorspronkelijke kamponggenooten tot scheiding te doen besluiten, blijkt wel uit het bestaan van de kampongs Tial Slam en Tial Serani op Hitoe, en Séri Sori Slam en Séri Sori Serani op Saparoea.

De teekenen der tijden wijzen erop dat in deze gemoedelijke, ietwat idyllische verhoudingen verandering zal komen. De drang van den nieuwen tijd tast eindelijk ook de Mohammedanen aan. Ofschoon zich altijd wel bewust van de bevoorrechte positie der Christenen op elk gebied, beginnen zij daaraan nu eerst gearticuleerder uiting te geven. Een instelling als de Ambonraad veroorzaakt een vleug van politieke ontwaking, die hen zich meer bewust en publiek rekenschap doet geven van hun groote achterlijkheid. Zij beginnen naar onderwijs te vragen. Een verhoogder aanraking met de Mohammedaansche buitenwereld, de ongrijpbare werking van de grootere bewustwording die de heele Mohammedaansche wereld doortrekt, voeren den Islam op de stille kusten van Hitoe een toekomst van wat grooter gevoeligheid tegemoet.

Het gehalte van den Islam is nog zeer verschillend naar de verschillende kampongs, naar gelang van den meerderen of minderen ijver waarmede een deel der bevolking de wettelijke voorschriften waarneemt. De negorij Hitoe mag, in aanmerking genomen de verhoudingen, als tamelijk goed gelden. Wakal dat er in de buurt ligt is veel meer onder de macht van de oude adat. Vergeleken bij Haroekoe hebben de kampongs op het schiereiland een bewustzijn van beter Islamiet te zijn. Op Haroekoe is Kailolo de meest geislamiseerde negorij, terwijl de negorijen Kabaoe, Rohomoni en Pelaoe overal aan de kust van Ambon met een zekeren superieuren spot besproken worden als nog verzonken in de duisternis van het oude Heidendom. De *titah goeroe* heerscht daar, gelijk onder de Christenen de *nènèk mojang* en hunne voorschriften nog vaak een sturende en invloedrijke macht bezitten. De werkelijkheid is dat overal de *titah goeroe* groote macht heeft, maar alleen in de éene plaats meer door de erkenning van de voorschriften van den Islam doorbroken is dan in de andere. De drie genoemde negorijen op Haroekoe zijn echter ongetwijfeld merkwaardig om hun conservatieve gebruiken. De moskee is er alleen geopend gedurende den tijd van den Vrijdagsdienst. Gelijk ik bij mijn bezoeken ervoer is ze op andere tijden gesloten. Alleen in de Vastenmaand is de moskee al dien tijd open, omdat dit nu eenmaal de maand van den godsdienst is. Ook slaat men in die negorijen slechts voor den Vrijdagsdienst de *bedoeg*, voor de gewone vijf dagelijksche diensten geschiedt dit niet, daar men die toch negeert. Niemand denkt er dan ook aan de *salat* te vervullen. Toch dring de nieuwe tijd door. Er is thans in die negorijen een *adat*-partij en een *oegama*-partij of *kaoem-moeda*. De *adat*-partij is ontoegankelijk voor eenige redeneering. Blind en star houdt ze vast aan de regelen der *orang toea-toea*. In Kabaoe tracht de *oegama*-partij de moskee open te krijgen. Totnogtoe zonder resultaat. Zij heeft daarom een *langgar* ingericht, waar ze geregeld samenkomt om de *salat* te verrichten en te *dikirren*. Juist tegen het vallen van den avond passeerde ik dit gebouwtje en zag deze baanbrekers van nieuwe toestanden zich schikken tot het gebed, dat hun in de moskee niet gegund werd. Rohomoni verkeert thans evenzeer in opwinding. Het staat onder een nieuwen Regent, die lang in verschillende betrekkingen buiten de Molukken heeft gediend. Op grond van zijn meerdere wereldkennis heeft hij den strijd aangebonden tegen

het massieve conservatieve en wil hij de gewone regelen van den Islam tot aanzien brengen. Voorloopig ervaart hij nog dat onstuimige hervormingsijver een regent kan doen gevoelen dat er sterker machten in een negorij zijn dan de zijne. Het conflict nam zulke vormen aan dat hij werd aangeklaagd, en dat men hem wilde wegjagen. In Pelaoe had ik een gesprek met den imam. Deze bleek binnen de Pelaoe'sche verhoudingen een verlicht man. In afwijking van wat zijn collega's, de officieele godsdienstbeambten, algemeen kasisi geheeten, meestal zijn. De kasisi's [1]) behooren zeer veel tot de adat-partij, zooals overal in Indië hun genus. De genoemde imam evenwel is een voorstander van de opening der moskee en van het vijfmaal slaan op de bedoeg of op de tifa; toch durft hij zijn salat niet in de moskee te verrichten vanwege de vrees voor het volk, dat hem zeker zou slaan, zooals hij mij verzekerde. Een ander bewijs van zijn voortstrevendheid is dat hij met tegenzin ziet dat in de maand Moeloed het arohafeest gevierd wordt ter eere van den Profeet en niet het Bardjandji-reciet weerklinkt. Uit het gesprek bleek eveneens dat kramat-vereering theoretische afkeuring bij hem vond. Vermeldenswaardig is hoe in het hoofd van een dergelijk man zich zijn wereldkijk weerspiegelt in het plan, dat naar zijn meening het best de gewenschte hervormingen zou kunnen verwerkelijken. De Indische Kerk diende hem daarbij blijkbaar tot voorbeeld. Aan den Ambonraad deed hij het verzoek tot aanstelling van kapala's agama in de negorijen opdat die zouden zorgen dat overal de Islam volgens de voorschriften van den Koran geregeld wordt. Zij moeten hun aanstelling en salaris van het Gouvernement hebben. Men maakte hem duidelijk dat dit tjampoer agama onmogelijk was voor het Gouvernement. Hij zeide tegen mij, dat dit dan een bewijs was dat het Gouvernement niet sajang akan agama Islam had, want dat het veeleer met dwang moest zorgen voor de naleving van den Islam tot zelfs het potong tangan van een dief toe.

De verhouding van Regeering en Islam wordt op deze stille eilanden blijkbaar nog anders gedacht dan op het, met die stilte vergeleken, gistende Java.

Wij zeiden reeds dat de andere negorijen tegenover deze drie conservatieve burchten een gevoel van verlichte superioriteit ten toon spreiden. Zooals bij een dergelijk soort van verlichting past uit zich dat in spot, die gaarne chargeert. In Hitoe vertelde men, dat in de drie negorijen de besnijdenis niet door circumcisie plaats had, maar door tikam djaroem sadja, welk verhaal natuurlijk veel lachsucces had, doch voor den belangstellenden vrager een aardigen kijk op de verhoudingen geeft. Niet minder vermakelijk, maar tevens leerrijk was wat de mannen van Hitoe over het waarnemen van de vasten verhaalden. De bewoners der drie negorijen vasten slechts drie dagen, daarna blazen ze adem in een hollen bamboekoker, doen er een prop op en veroorloven zich vervolgens een volstrekte negatie der vasten, want hun „ik" (nafas werd gebruikt voor adem en ego) zit in de koker en vast. Bij het aanbreken van de Lebaran zuigen ze die nafas weer op en hebben hun „accommodement avec le ciel" met succes volbracht. Toen ik met voorbedachten rade dit kostelijke verhaal te Kailolo, dat vlak bij de negorijen gelegen is, opdischte, schrompelde het tot natuurlijker maar evenzeer interessante proporties ineen. De vasten wordt de eerste drie dagen waargenomen, maar slechts tot twaalf uur. Tot zes uur wil men niet, omdat dat het uur is waarop de sètan masoek negari. De overige dagen van de madan vast de kapala roemah taoe, ook

1) Franciscus Xaverius schrijft al over Cacizes, die van Mekka komen. Cf. B. J. J. Visser: Onder Portugeesch-Spaansche Vlag p. 55.

kapala poesaka geheeten, dus het geslachtshoofd, als wakil voor het geheel. Bij vele plechtigheden speelt deze kapala poesaka een belangrijke rol. In verband met de vasten ook nog deze, dat men bij de Saḥur, den maaltijd voor den aanvang der vasten, hem een bamboekoker met water brengt, er hem een doa over laat prevelen, waarna men het drinkt. [1])

Op het gebied van het huwelijk begint thans pas in die plaatsen de nikah hoekoem, het wettelijk huwelijk volgens den Islam, wat meer door te dringen. Nog steeds is echter in zwang de nikah adat of astana, zonder wali, idjab en kaboel. Zij, die zich betrachters van den Islam en zijne voorschriften gevoelen, omschrijven dit adathuwelijk aldus dat een oudere alleen aan de twee huwelijkscandidaten vraagt: Ali soeka sama Fatimah? Fatimah soeka sama Ali?, waarop de beide vertegenwoordigers van het geslacht der Ali's en Fatimah's bevestigend antwoorden. Bij het hoekoem huwelijk is de ta'līq in gebruik. Mij ontbrak de tijd en de gelegenheid iets naders over het eigenlijk verloop van zaken uit te vragen. In de bewuste drie plaatsen heeft nog menigmaal de huwelijksscheiding buiten de ṭalāq-vormen van den Islam om plaats. De vrouw, wanneer zij het is die de scheiding wil, moet een som gelds betalen. Evenzeer de man, wanneer het initiatief aan zijn kant is. De imam van Pelaoe deelde mij mede dat die som ± f 12.— f 15.— bedraagt en dat, daar dit een hoog bedrag is, scheiding weinig in zwang is. Dit bedrag noemde men in Kailolo harga air.

Temidden van die drie schuilplaatsen van het Heidendom is Kailolo de burcht van den Islam en voelt zich ook zoo. Het ziet met zekere hooghartige goedkeuring dat het jonge geslacht in Kabaoe zich met ijver tot de salat gaat wenden in weerwil van het verzet der ouden. Kailolo schijnt zich vooral in de laatste generaties met meerder beslistheid onder den Islam gesteld te hebben. De Regent verhaalde mij dat de stok van zijn grootvader een belangrijk aandeel had gehad in het kweeken van meerdere trouw in het vervullen van de plichten van gebed en vasten.

Kailolo is een flinke negorij, waarvan men het sterker Mohammedaansch karakter onmiddellijk voelt doordat de moskee open is en er ook werkelijk gedurig menschen in- en uitgaan. Voorts aan het betrekkelijk groot aantal hadji's [2]). Men noemde mij een getal van 50 à 60. Is in Moeloed in de minder geislamiseerde plaatsen het feest bij uitnemendheid het aroha, in Kailolo is dit bijna geheel verdrongen door Bardjandji-reciet en bijbehooren.

Evenals men in de drie andere plaatsen de orang toea-toea wil trouw blijven, doch heel langzaam aan door den Islam geafficeerd wordt, wil men in Kailolo per sé Islamitisch zijn, maar voert men toch nog heel wat van de oude plunje mee. De graven van Pandita Wakan en zijn zoon b.v. vereert men gaarne. Elke doa van de negorij heeft een maand de beurt om deze graven schoon te houden, waar de menschen komen batja doa en bakar doepa. Ook in Kailolo is, evenals in andere negorijen het potong-kambing feest, waarover dadelijk nader, het voornaamste feest.

1) Deze waardeering der positie van den kapala poesaka in verband met den Islam voert de gedachte vanzelf naar de merkwaardige waktoe teloe godsdienst op Lombok, waar de gewone man ook de sembahjang nalaat, maar de kjai het voor hem doet. Ik denk hierbij geenszins aan beïnvloeding maar aan een analoog proces van assimilatie van den Islam. Vgl. Tijdschrift Bat. Gen. 1925 p.38 v. v. en 1926 p.549 v.v.

2) Het geld om naar Mekka te gaan vergaart een aspirant-hadji deels door eigen verdienste, deels door het te krijgen van familieleden. De avond voor zijn vertrek geven zijn familieleden een maaltijd. Ieder die daaraan deelneemt, legt geld neer voor den a.s. hadji, op het tafellaken. Men noemt dit daarom bikin taplak.

De onderscheiding, die de Wet in de twee officieel-erkende feesten aanbrengt, n. l. in het groote en kleine Feest, wordt in de praktijk meestal geheel en al omgekeerd. Het Kleine, de opening van de vasten bij den aanvang der tiende maand, wordt het groote blijde feest der Lebaran. Het Groote, de 'Id al-Qurbān in de laatste maand, het kleine, weinig-opgemerkte. Niet door trouw aan de Wet, maar door een analogie met eigen praeislamitsche verleden, is in verschillende Slamsche negorijen van het Ambonsche het Groote Feest ook inderdaad het grootste. Het heet algemeen potong kambing. De beschrijving toont hoe het eigenlijk geheel een oud-heidensch feest ter ontzoening van de negorij is, en hoe de overeenkomst van het offerdier de zwakke verbinding met den Islam teweeg heeft gebracht en gemotiveerd. Bij navraag bleek ons, dat naar gelang der negorijen er nog zeer aanmerkelijk verschil in de ceremoniën is. De uitvoerigste aanteekeningen verzamelde ik te Liang, een negorij ten Oosten van Hitoe gelegen, waar het weer de krachtdadige hulp van den Heer Jansen was, die de menschen binnen zoo korten termijn spraakzaam maakte. Want hoe verknocht men in de Slamsche negorijen ook is aan vele gebruiken en opvattingen, tegenover een buitenstaander doet men wegwerpend. Men kan als een soort regel vaststellen: waar men afwerend en wegwerpend over deze geheime liefdes doet, daar is het proces van sterker Islamiseering juist actief aan den gang. De negorij Hitoe zelf is daarvan een goed voorbeeld. Doch laat ons tot het potong-kambing-feest terugkeeren.

In de baileo [1]), het oude sociaal-godsdienstige middelpunt der negorij, verzamelen zich de Ina mataena, de hoofden der vrouwen, in 't wit gekleed, met gesluierd gezicht. Daar zijn dan tevens de twee offergeiten en de goeroes Lessi en Wail [2]). Deze goeroes zijn n.l. kasisi tanah. Immers naast de gewone godsdienstbeambten, de kasisi, meestal 9 in aantal (1 imam, 3 chatibs, wier werkzaamheid bestaat in het houden van de chutba en het reciteeren van den talqin, 3 modins, die de gong voor het gebed slaan en de dooden verzorgen, en 2 sara's, een soort kosters) heeft men ook steeds de kasisi tanah, d.w.z. de genealogische groep van dezelfde oepoe heeft één of meer kasisi tanah b.v. de lebé Mahoe, de lebé Wakan etc.

De vrouwen en de goeroes scheren de geiten en bestrijken ze daarna met minjak wangi. Dan wordt er wierook gebrand door den kapala poesaka van een bepaald geslacht (roemah taoe) [3]). De geiten moeten die wierook opsnuiven. Daarna worden de beesten in processie onder gedikir en gehos door de negorij geleid. Hierbij loopen de kapala pamarentah, in casu de regent, en de kapala soa en dati voorop. Daarachter volgen de geiten en de mataena. Bij de moskee gekomen maakt men een drie keer herhaalden ommegang om dit gebouw. De zooevengenoemde hoofden gaan dan met de geiten een oogenblik de moskee binnen. De geiten worden daarbij één voor één, door een man van de roemah taoe Lessi in een blauwe kain drie maal in en uit de moskee gedragen. Daarna worden ze op een verhoogde gemetselde plek achter de moskee geslacht. De beenderen en de huid worden begraven, het bloed mag niet wegloopen. De imam en de chatib zijn het die de geiten slachten, Het moet geschieden met twee parangs van de roemah taoe Lessi, want tot deze groep behoorden, volgens de over-

1) In de Mohammedaansche negorijen staat vaak op hetzelfde erf als de moskee een baileo, die als de moskee tijdelijk niet te gebruiken is, ook wel als moskee gebruikt wordt.

2) Deze namen zijn benamingen van genealogische groepen, die onder één oepoe (Urahn) worden gebracht en dan ook oepoe Wail etc. heeten.

3) In Liang de roemah taoe Ofir.

levering de oorspronkelijke brengers van den Islam. Alvorens gebruikt te worden worden de werktuigen den volke vertoond alsmede hun brengers, ook mannen van Lessi.

De slachtplaats wordt aan de vier hoeken versierd met de vlaggen van den mimbar. Het vleesch wordt in de baileo gebracht en gekookt. De mannen, die het vleesch koken moeten het brandhout daarvoor zelf aan de huizen ophalen, onder het geluid van dikir, hetgeen een indruk schijnt te wekken gelijk aan het oude gebruik van de ,,foekepot'' bij ons. Het gekookte vleesch wordt tenslotte rondgebracht aan de gezinnen der negorij. De geiten dragen den naam Soemail (tenrechte: Ismail), de oudste, en Korban. Aldus heeft de Islamitische doop plaatsgehad in de naamgeving.

Dit feest verdiende gedetailleerd onderzoek met inachtneming van de heerschende verschillen. Het schijnt dat een beresih desa-feest en een vegetatie-feest zich hier verbonden hebben met het offerfeest van den internationalen haddj.

Thans moet ik nog even uitweiden over het angkat aroha, het Moeloedfeest der Ambonsche Mohammedanen. Met dezen naam is in overeenstemming dat in Hitoe niet Sja'bān, maar Rabī'al-awwal den naam van Roewah draagt.

Wij hadden te Kabaoe en Pelaoe gelegenheid vluchtig iets te zien van het aroha-feest. De opening van dezen feesttijd kenmerkt zich door een enorme kippenslachting (boenoeh ajam). Alle leden van een roemah taoe brengen die naar de roemah poesaka, want het is blijkbaar oorspronkelijk een feest van de genealogische eenheid, die roemah taoe heet. De kapala poesaka, het hoofd van zulk een genealogische eenheid, is de leider van het feest. Op den morgen van den eersten dag komt de regent van de negorij in vol ornaat (pakaian pasawari) met songkok en serban op het hoofd, vergezeld van de kasisi's in djoebba en tweepuntige, steekvormige witte serban, in de roemah poesaka om het feest te wijden.

Daarom duurt het feest eigenlijk de gansche maand, want in alle roemah taoe's wordt het afzonderlijk gevierd. De imam krijgt vóór zich een wrochtsel in den vorm van een huisje, ohi genaamd. Daarin wordt een lichtje geplaatst en een bord waarop wierook om te branden. Tevens is dat bord gevuld met de spijzen, die tijdens het feest worden aangeboden en in gezamenlijke slametan gegeten, n.l. rijst, visch, koekjes in den vorm van deelen van het menschelijk lichaam. Dit bord bevat dus om zoo te zeggen de moederspijzen van het feest. Over dat huisje met die spijzen spreekt de imam een doa uit. De regent en de kasisi's nemen iets van de spijzen mee en keeren huiswaarts. De ohi met het lichtje en het bord met spijzen en brandende menjan worden in het binnenste van het huis gezet. Thans kan het feest beginnen voor de roemah taoe zelf. Het huis wordt versierd, vele porties spijzen worden gereedgemaakt en onder het gezamenlijk uitspreken van doa's genuttigd. In Pelaoe werden wij zulk een doa machtig door de hulp van den Bestuurs-assistent, den Heer Tuharea. Ze bevat een lofprijzing op Allah en den Profeet en de vermelding dat men ter gelegenheid van de geboorte van den Profeet een offermaaltijd houdt tot vergeving der zonden. Ze is geheel in het Arabisch.

Op grond van een afspraak der orang toea-toea onderscheidt men naar het aanvangsmoment van het feest bij verschillende roemah taoe een verschillend aroha. Zoo spreekt men van angkat aroha subḥ, maghrib etc. in overeenstemming met de 5 gebedstijden.

Eerst een voortgezet onderzoek zou ons

in staat stellen om op grond van gedetailleerder gegevens een oordeel over oorsprong en beteekenis van dit feest uit te spreken.

***

Het navragen naar de geschiedenis van de invoering van den Islam bracht vooral twee sprekende trekken van overeenkomst aan het licht, n.l. dat daarin nog de oude voorstellingen over familie- en stamverband een groote rol spelen, en dat men veelal dezelfde route schetst voor den gang van den Islam naar Ambon. Over het eerste zwijgen wij, daar dit een intieme kennis der oude oeli-verhoudingen, waarvan op de kusten van Ambon veel meer leeft dan de litteratuur doet vermoeden, vereischt. Wat het tweede betreft, in de meeste negorijen waar ik er naar vroeg gaf men op dat de eerste invoerders eerst in Arabië zelf den godsdienst geleerd hadden en dan over Pasei en Java (Gresik en Giri zoo nu en dan met name genoemd) naar de bewuste negorij, die toen nog strijk en zet op de goenoeng in het bosch gelegen was, kwamen. Afdaling naar het strand en Islamiseering vallen in de verhalen samen. Ook Banda (Bandang of Wakan genoemd) is meestal een onmisbare schakel in het verhaal.

In Rohomoni heet Pandita Pasei de brenger van den Islam. Hij haalde dien van Mekka.

De stichter van de negorij Tèngah-tèngah, Oesman, leerde den Islam van Pandita Mahoe [1]), die van Mekka naar Gresik kwam, daar aanraking verkreeg met Soenan Giri en de andere wali's, toen naar Banda ging en ten slotte naar Kailolo en Tèngah-tèngah. Zijn graf is nog te Kailolo te vinden en wordt door die van Tèngah-tèngah vereerd. De afstammelingen van den Pandita krijgen nu nog pitrah van die vereerders. Te Mamala laat men de goeroes ook uit Mekka komen en Pasei aandoen. Dan, alvorens hun werk in Mamala te beginnen, kwamen ze op Java bijeen. Er flitst door de verhalen zoo nu en dan iets van herinnering aan de Javaansche „wali-synode”, wanneer men vertelt van de aanraking op Java met de mannen die bijeen waren par atoer agama.

Een andere vaste trek is, dat deze brengers steeds van hun kain of biddoek een schip maakten, dat hen van Arabië over de zee droeg.

***

Een vermelding van eenige aangetroffen werkjes en werken over den Islam in het Maleisch en Arabisch moge deze mededeelingen besluiten. Wij vonden in verschillende plaatsen bij menschen van verschillende ontwikkeling de bekende Safīnat al-nadjā', en Sullam al-tawfīq, boekjes over de uṣūl al-dīn, de Kitab Peroekoenan met formules en nijat's betrekkelijk het gebed, het huwelijk, de begrafenis etc., een tamelijk omvangrijk boek met excerpten uit het gebied van tawḥīd, 'ibāda en mu'āmala, getiteld Sullam al-mubtadi' fī ma'rifat ṭarīqat al-muhtadī van Sheich Abdallah al-Faṭānī (gedrukt bij Ḥalabi in Cairo), de Hidājat al-sālikīn fī sulūk bisilk almuttaqīn van Sheich Abd al-Ṣamad al-Palembanī (Mekka 1320), mystiek bevattende in den geest van Ghazālī, de eveneens mystieke Muchtaṣar tadkirat al-Qurṭubī lil-quṭb alrabbānī al-Sja'rānī, boekjes met vermelding van de bai'a en de silsila van de Qādirijja en Naqsjibandijja, en andere dergelijke geschriften.

Een sympathieke oude haddji in Tolehoe bleek met groote vereering elken dag te lezen in de beroemde Iḥjā'. Dat werk bezat men ook in Kailolo, evenals Badjūrī. Ook kreeg ik, niet gedrukt, maar in

1) Mahoe beteekent Java, gelijk Wakan de naam voor Banda is. Men heeft een oepoe mahoe en wakan, waartoe velen zich rekenen.

schrift, onder de oogen de uit de Javaansche primbons zoo bekende mystieke interpretaties van de geloofsbelijdenis door in elk woord en elke letter één of meer van Allah's eigenschappen te leggen en zoo de „twee woorden" te maken tot het kostbare vat van goddelijke wijsheid.

Uit de gegeven voorbeelden ziet men ook hier de overal in Indië blijkende voorkeur voor de 'ibāda en de mystiek.

In de drie maanden, voorafgaande aan onze zwerftocht in September, waren de stille negorijen in groote beroering gekomen over een man van Singapore, Hadji Joesoep genaamd, die boekjes verkocht en allerwegen vele devote leerlingen trok. Tolehoe was zijn centrum, maar hij werkte in andere negorijen ook. Sommige regenten, niet gesteld op zulk een verontruster der gemeenschap en verderver der zeden (zoo noemden ze hem) verboden hem den toegang tot hun gebied. Uit de verhalen bleek dat het een ma'rifat-leeraar was, die als eindpunt van zijn onderwijs vrijheid van alle wettelijke verplichtingen in het uitzicht stelde. Eén der door hem verkochte boekjes, waarvan hij tevens de auteur bleek, kregen wij in handen, de Kitab jang dinamakan hajkal Indera Alam pada menjataken usul tahqīq dan qijas jang mu'tabar, karangan Muhammad Jusuf ibn Abd al-Karīm al-Malakawi, gedrukt te Singapore in 1342. Bij onderzoek bleek de inhoud van dogmatischen en mystieken aard, maar in den geest van de insān kāmil- en de nūr Muḥammad-speculaties, welke namen telkens voorkomen.

De vlucht in de sfeer van theosofie en mystiek heeft voor de eenvoudige Ambonneezen blijkbaar dezelfde vage bekoring als voor hun andere Indonesische Archipelgenooten.

EENIGE OPMERKINGEN OVER ONTLEENING IN DE CULTUUR-ONTWIKKELING

door

Dr. B. SCHRIEKE

De oudere ethnologie van Bastian e.a. beschouwde de heele cultuur der menschheid als in wezen één. Op deze wijze achtte zij de overeenkomsten in instellingen en gebruiken bij de meest verschillende volken der aarde het beste verklaard. Weliswaar meende men daarbij zekere geographische provincies te kunnen onderscheiden, waarin de universeele cultuur onder invloed van het physisch milieu bepaalde eigen trekken vertoonde; weliswaar was het geestelijk en materieel cultuurbezit der diverse volken niet gelijk, doch dit nam niet weg, dat al die cultureele uitingen spontaan waren voortgeproken uit de ééne oorspronkelijke menschelijke natuur, die zich overal en ten allen tijde gelijk bleef. De verschillen in het cultuur-bezit waren veeleer te beschouwen als phasen in de evolutie der menschheid; ze behoefden slechts naar hunne natuurlijke volgorde te worden gerangschikt om er de ontwikkelingsgeschiedenis der menschheid uit af te kunnen lezen.

Als eerste verklaringshypothese kon dus de oorspronkelijke menschelijke natuur gelden: slechts, zoo ontleening historisch buiten twijfel kon worden vastgesteld, dan eerst mocht men, bij gelijkheid van bepaalde cultuurelementen, ontleening als verklaringsgrond aanvaarden.

De cultuur-historische school van Graebner c.s., voortbouwend op oudere studies van Ratzel, Schurtz en Frobenius, was echter van een tegenovergesteld gevoelen. Het uitgangspunt bleef hetzelfde: de overeenkomsten in het cultuurbezit van de meest onderscheiden volken. Oog hebbend voor de realiteit der onafgebroken aanrakingen tusschen de volkeren onderling en de geringe originaliteit van den menschelijken geest, meende deze school veeleer in ontleening den primairen verklaringsgrond te moeten zien. Van een bepaald centrum, de plaats van haar ontstaan, uit zouden zich de culturen in kringen hebben verspreid, nu eens grooter, dan weer kleiner, elkander geheel of gedeeltelijk overdekkend. In het cultuurbezit van een bepaald volk zoude men op deze wijze verschillende lagen kunnen onderscheiden, gekarakteriseerd door de elementen, die tot een bepaalde cultuurkring behoorden. De cultuur-historische school geeft dan de methode en de middelen aan tot vaststelling van die cultuurlagen.

Het is niet mijne bedoeling in het volgende de beide verklaringshypothesen critisch te toetsen. Dat zou te ver voeren. Ik wil thans slechts aan een der vele vraagpunten, die zich hier voordoen, eenige opmerkingen wijden. De hypothese van de cultuur-historische school gaat uit van de veronderstelling: 1° dat de rol der volken ten aanzien van het overnemen van bepaalde cultuurelementen een zuiver passieve is; 2° dat het cultuurbezit zich mechanisch in lagen zou laten ontleden en dat daarmede dan het laatste woord is gezegd; 3° dat de verschillende cultuurelementen een gelijke verspreidingsmogelijkheid zouden hebben.

Beginnen wij bij het laatste axioma! Het is duidelijk, dat de meest eenvoudige aanraking tusschen twee naburige volkjes de handel is, en wel de handel in zijn meest primitieven vorm, de z.g. „silent

trade", waarbij de handelende partijen elkander zelfs niet te zien krijgen. De eene partij deponeert zijne producten op een bepaald punt in het bosch of ergens elders en verschuilt zich weder ijlings; de andere partij neemt ze weg, legt er haar waren voor in de plaats en verdwijnt eveneens.

Op deze wijze gaan dus elementen uit het materieele cultuurbezit van het eene volk in dat van het andere volk over, zonder dat er van eenige verdere beinvloeding of geestelijke aanraking sprake is. Deze toestand blijft nog karakteristiek voor sommige hoogere vormen van den handel. Wij weten n.l., dat het goederenverkeer onder de primitieve volken op groote schaal plaats vindt. Zoo is het b.v. bekend, dat verschillende goederen dwars door Afrika van volk tot volk verhandeld worden en op deze wijze geweldige afstanden kunnen afleggen.

Een typisch voorbeeld hiervan zijn de kaurischelpjes der Malediven, die tot in West-Afrika als „geld'' dienen. Eeuwen geleden werden ze al door Arabische handelaars als ballast in hun scheepjes naar de kust van Oost-Afrika gebracht, vanwaar ze hun weg dwars door Afrika konden aanvangen. Doch zelfs, wanneer wij het geval nemen van den vreemden handelaar, die zich voor korter of langer tijd onder een bepaald volk vestigt, zelfs dan blijken de verschillende cultuurelementen zich niet gelijkelijk te verspreiden. Wij weten b.v., dat de Javanen eeuwen lang handel op de Molukken en Banda gedreven hebben. Ze plachten daar hunne schepen op het droge te halen en er zich eenige maanden neer te laten, totdat de gunstige wind hen weder naar Oost Java kon terugvoeren. Velen kozen zich voor dien tijd een dochter des lands tot vrouw, anderen vestigden er zich zelfs permanent. Ze haalden er papoesche slaven (wandan) en de masoi genaamde en voor djamoe gebezigde reukbast (welke beide artikelen voornamelijk door Gorammers uit N. Guinee werden aangevoerd), koelit lawang van Ambon en Ceram, voorts: nagelen en muskaatnoten. Ze brachten er zwaarden of ijzer van To boengkoe (Oost-Celebes), bijltjes van Blitoeng of Karimata, grove weefsels van Bali, Voor-Indische doeken en kralen, Chineesch porselein, sago, katjang, zout, rijst, goela djawa, ordinaire batiks enz. Kortom, nog in het begin der 17e eeuw was de toestand zoo, dat het heele materieele cultuurbezit op de Molukken van buitenaf was ingevoerd; toch was van een rechtstreeksche beinvloeding van de eigenlijke maatschappij behalve misschien op Noord-Ambon (Hitoe) geen sprake. Van Hindoe-Javanisme vindt men er nauwelijks een spoor. Dat de Islam er ingang vond, is veeleer aan indirecte factoren toe te schrijven, waarover wij straks zullen spreken. Wij constateeren dus: beinvloeding van het materieele cultuurbezit — ook door opneming van niet-Javaansche elementen, zij het door Javaansche tusschenkomst —; wij mogen aannemen beinvloeding van de verhalen- en mythenschat en derg., maar de eigen inheemsche samenleving volgt haar eigen ontwikkelingsgang. Toch waren ook voor deze laatste, zooals wij zien zullen, de aanrakingen met de buitenwereld indirect van essentieele beteekenis. De vraag van de wereldmarkt naar specerijen — niet alleen de archipel, maar ook China, Voor-Indië, Perzië, Arabië, Europa enz. vroegen specerijen, reeds eeuwen, voordat men in het Westen aan een vaart op Oost-Azië kon denken — bracht er een heele sociale vervorming te weeg.

Met eene gesloten productenhuishouding was het gedaan; naarmate men zich meer en meer uitsluitend aan de teelt van handelsgewassen ging wijden en men voor aanvoer van zijn voedsel in hoofdzaak op de buitenwereld was aangewezen, trad daarvoor een soort van primitieve verkeershuishouding in de plaats. Het leven

ging zich hoe langer hoe meer op den handel instellen; de primitieve genealogische gemeenschappen moesten plaats maken voor miniatuur-kuststaatjes, die zich op de exploitatie van een zich met de jaren uitbreidend achterland toelegden of waar dit laatste, zooals op Banda, langzamerhand door de politieke machtsverhoudingen in dien archipel onmogelijk werd, en de steeds groeiende handel na verloop van tijd een klasse van handelaars deed ontstaan, daar brak de „macht van het geld'' de autocratische bevoegdheden der kustpotentaatjes en de traditioneele aristocratische standsvooroordeelen, die nog uit de genealogische periode restten. Een, zij het ook nog niet tot volle ontwikkeling gekomen, individualisme had den communen trek, die de primitieve gemeenschappen karakteriseert, grondig verstoord.

Ook elders in den Indischen archipel heeft zich hetzelfde verschijnsel geopenbaard. In verschillende streken toch is het de pepercultuur geweest, die een ommekeer in de oorspronkelijke verhoudingen bracht. Soms bevorderde deze, waar ze tot een slavencultuur werd, den slavenhandel, elders werd ze oorzaak van het ontstaan van meer autocratische instellingen. Kortom: het was niet alleen een ommekeer in economischen, doch ook in socialen zin. Door het groeiend handelsverkeer, dat ook een vervorming van de mentaliteit en het levensdoel tengevolge moest hebben, werd tevens de voedings bodem voor een andere levensbeschouwing, een andere religie geschapen. In dit licht is de opkomst van den Islam in den Archipel te zien: langs den handelsweg heeft hij destijds ingang kunnen vinden.

Wij spraken daar straks van den Javaanschen invloed in de Molukken.

Ook elders, zelfs daar, waar die invloed intensiever kon werken (Palembang, Djambi, Zuid-Borneo), kunnen wij constateeren, dat de verschillende cultuurelementen niet gelijkelijk verspreiding vonden. Wij kunnen invloed waarnemen op de taal, die nog aan de kust een Javaansch dialect vertoont, op de gebruiken der vorstelijke families, op de titulatuur der grooten, op de rechtsboeken, op de literatuur, op de kleeding... maar de interne sociale organisatie van het volk en de levende rechtsopvattingen bleven daar buiten.

Een vervorming van de sociale structuur, een machtsverschuiving in de maatschappij zien wij veeleer als indirect gevolg van de aanraking tusschen de volken optreden. Een typisch voorbeeld daarvan levert Zuid-Celebes, dat tot in de 16e eeuw een zuiver agrarisch land vormde. Door de verlegging van de handelsroute — een gevolg van de toenmalige politieke verhoudingen in den Archipel — werd het tot tusschen-station op den weg naar de Molukken en Timor. Aanvankelijk bleef te Makasar de handel beperkt tot de vreemdelingen, die er zich kwamen vestigen en aan wie de locale vorsten en grooten rijst leverden. Spoedig gingen ook zij echter door bodemerij en vervolgens door het uitreeden van schepen aan den handel deelnemen, totdat langzamerhand ook het volk, eerst de Makasaren, daarna de Boegineezen, in den beginne nog door vreemdelingen geleid, maar later zelfstandig, met succes zich op de zeevaart toelegden. De politieke veranderingen in de 17e eeuw en het verleggen der handelsroute hadden voor Oost-Java, vroeger het handelscentrum in den Archipel, juist het omgekeerde gevolg, gelijk ik elders omstandig heb uiteengezet.

Trouwens hetzelfde cultuurelement heeft voor verschillende maatschappijen nog niet dezelfde functie, evenmin als verschillende gelijksoortige elementen een zelfde effect teweeg brengen. Een weefsel en een weefgetouw behooren beide tot het materieele cultuurbezit, maar het eerste is zuiver consumptief, wordt gedragen zonder meer, hetzij als kleedingstuk hetzij als versiering; het tweede

daarentegen is productief: het brengt voort, stimuleert een inheemsche nijverheid, voegt iets levends toe aan de inheemsche cultuur. Ook een weefsel kan dat tot op zekere hoogte. Zooals de Voor-Indische weeftechniek zich eeuwenlang heeft toegelegd op de productie van bepaalde weefsels voor bepaalde Indonesische markten en daarvoor ook Indonesische versierings-motieven bezigde om een beteren afzet te vinden, zoo zien wij op meer dan een plaats de Indonesische weefkunst zich toeleggen op het imiteeren van Voor-Indische motieven, die blijkbaar bijzonder in den smaak vielen. De groote import van Voor-Insche weefsels heeft de inheemsche weefindustrie niet doodgedrukt.

Dat gevaar dreigde eerst in de 17e eeuw, toen die invoer op zoo groote schaal plaats vond en de onderlinge concurrentie van Voor-Indische, Portugeesche, Hollandsche en Engelsche handelaars de prijzen drukte. Maar toen de monopolie-politiek der Compagnie de prijzen te hoog opvoerde en de koopkracht der bevolking verminderde, zag men den aanplant van katoen weder toenemen en de huisindustrie opnieuw ter hand genomen.

Pas de massaproductie der 19 eeuwsche Westersche industrie, de verbeterde verkeerstechniek en het zoutmonopolie hebben de inheemsche nijverheid gedeeltelijk den doodsteek gegeven (ijzer, zout), gedeeltelijk in een hachelijken toestand gebracht (koper, weefkunst, aardewerk enz.). Wij zien hieruit, in hoe groote mate de economische factoren de overname van vreemde elementen ook op het gebied der materieele cultuur beinvloeden.

Het voorafgaand betoog had o.m. de strekking, te doen zien, dat een cultuur niet volkomen passief staat, als het de ontleening van vreemde elementen betreft. Er zijn factoren, die de receptie mogelijk maken, er zijn factoren, die aan de overname in den weg staan. Hetzelfde verschijnsel merken wij op in de houding van den menschelijken geest tegenover de buitenwereld. Het is een bekend feit, dat wij niet alles wat wij potentieel zouden kunnen waarnemen, in ons opnemen; het blijft bij bepaalde indrukken, die wij bewust of onbewust krijgen. Onze geest past een zekere selectie[1]) toe, die bepaald wordt door de verwantschap van hetgeen waargenomen wordt, met wat bereids aanwezig is. Onze originaliteit wordt bepaald door het vermogen om de onsamenhangende elementen te combineeren. ,,Er is niets nieuws onder de zon'': het nieuwe bestaat in de combinatie van het bekende. Een uitvinding is niet uit niets geschapen, maar wortelt in het oude. Maar zelfs dan nog: wil een nieuwigheid — ondanks het conservatisme van den menschelijken geest — ingang vinden, dan moet ,,de volheid der tijden'' daar zijn, d.w.z. de factoren moeten aanwezig zijn, die de receptie mogelijk maken. Het is een bekend feit, dat uitvindingen, die voor de ontwikkelling van de industrieele techniek van essentieele beteekenis hadden kunnen zijn, eeuwenlang onbenut bleven, wijl de bestaansvoorwaarden voor zulk een industrie nog niet aanwezig waren. Zoo was het krachtvermogen van den waterdamp reeds in de Oudheid bekend; de kennis bleef echter improductief tot de 18e eeuw, toen de stoom als drijfkracht voor de z.g. arbeidsmachines kon worden aangewend. Er zijn voorbeelden van uitvindingen bekend, die op deze wijze, vaak zelfs willens en wetens, te loor gingen en eerst jaren later opnieuw moesten worden gedaan en toen ingang konden vinden, omdat de omstandigheden, geestelijk en sociaal, er rijp voor waren. Het machinale grootbedrijf kon eerst tot ontwikkeling komen,

1) Een soortgelijke selectie kunnen wij ten aanzien van vreemde cultuurelementen constateeren. Denken wij b.v. aan de opname, die het magische tantrisme hier vond, dank zij de structuur van de inheemsche voorstellings-wereld.

toen de massale afzet gewaarborgd en het voor de oprichting van groote ondernemingen benoodigde kapitaal aanwezig was, de productie van steenkool en ijzer was toegenomen, men cokes had leeren bereiden en het kapitaal, dank zij het ontwikkelingspeil van bank- en crediet-wezen, productief kon worden gemaakt.

Doch genoeg hierover! Wij zien dus dat, uit een sociologisch oogpunt, het feit van een uitvinding of ontdekking van minder belang is dan hare toepassing. Zoo gaat het ook in de cultuurgeschiedenis; de functie, die de uitvinder vervult ten opzichte van de samenleving, die zijn ontdekking toepast, vervult het eene volk dikwerf ten aanzien van het andere.

Evenmin als de uitvinder overziet het economisch en sociaal effect, dat deze toepassing voor de maatschappij heeft — men denke b.v. aan de gevolgen van de „industrieele revolutie'' in het Westen op het heele sociale en geestelijke leven —, evenmin is a priori te voorzien de bevruchting, die de aanraking met een andere cultuur kan te weeg brengen. Voor de geschiedenis van de cultuurontwikkeling is het dus van secundaire beteekenis om met de cultuur-historische school het oorsprongsland van verschillende cultuurelementen op te sporen. Het heeft zijn waarde, ongetwijfeld, maar de ethnologische studie kan zich onmogelijk daartoe beperken. Juist de levende werkelijkheid zou er op deze wijze buiten blijven. Wat baat het ons te weten, waar een bepaald type boog het eerste is ontdekt, terwijl de boog voor het leven van verschillende volken van een verschillende beteekenis is geweest?

Wat baat het ons te weten, waar een bepaald huizentype zijn oorsprong vond, wanneer wij blijven voorbijzien aan de wissel-betrekkingen, die er tusschen de woning en de economische en sociale structuur eener bevolking bestaan? Het voornaamste blijft de toepassing, die de verschillende cultuurelementen in eene maatschappij vinden en de rol, die zij in de ontwikkeling van het sociale leven spelen.

Zou men nu na deze ervaringen werkelijk meenen, dat een cultuur zich mechanisch in verschillende lagen zou laten ontleden, terwijl men vreemde invloeden dikwijls, ook buiten de eigen sfeer, verreikende gevolgen ziet hebben. De waarheid is, dat een cultuur een organisch geheel vormt, dat zich maar niet in verschillende deelen, als waren zij zonder samenhang, laat splitsen. Een element van buiten, dat ingang vindt, omdat het een geschikten voedingsbodem vond, wordt door dit absorbeeringsproces vervormd tot een levend deel van het organisme, dat op zijn beurt zijn invloed op het geheel doet gevoelen.

Van dit gezichtspunt uit krijgt de studie van de Javaansche cultuur een nieuw aspect.

Er is een tijd geweest, dat men de oude cultuur van den Archipel en met name die van Java als een onzelfstandig stuk Hindoe-cultuur beschouwde. Alle beschaving moest hier immers door de Hindoes zijn gebracht. Kern en Brandes hebben toen op taalkundige gronden gemeend van verschillende cultuurelementen te kunnen aantoonen, dat zij tot het oorspronkelijk Indonesisch cultuurbezit zouden hebben behoord. In de eerste plaats was dat de natte rijstbouw. We laten in het midden of de aangevoerde argumenten ten eenenmale afdoende zijn geweest. We laten in het midden of de Indonesiers wellicht toch niet door Hindoes of anderen den natten rijstbouw in vroeger tijd hebben leeren kennen. Waarschijnlijk zijn in ieder geval sommige technische verbeteringen (sikkel; schepraden voor bevloeiing; bemesting; ploeg) evenals het voorkomen van sawah's in sommige streken aan invloeden van buiten toe te schrijven en waren grootere bevloeiingswerken eerst in een hooger ont-

wikkeld sociaal stadium mogelijk, dan waarin de immigreerende Indonesiers moeten hebben verkeerd.

Nu heeft echter M. B. Smits in een opstel in Teysmannia dl. XXVII aangetoond, dat men alle ontwikkelingsphasen van den natten rijstbouw nog heden op Sumatra aantreft en dat deze afhankelijk zijn van bepaalde economische voorwaarden. Een intensiveering van den landbouw, zooals de ontwikkelde sawahcultuur is, hangt samen met een zekere bevolkingsdichtheid. Eerst pleegt men het te zoeken in extensiveering en pas, als dat onmogelijk wordt, in intensiveering van den landbouw. Dan heeft er ook wisselwerking plaats: voor de menschheid als consument geldt, dat het economische leven eerst mogelijkheid schept voor een bepaalde bevolkingsmassa om haar levensbehoeften te bevredigen. Omgekeerd echter kan de menschheid als producent tot op zekere hoogte de natuurkrachten beter aan zich ondergeschikt maken, naarmate ze over een grootere arbeidsmassa beschikt. Elk stadium in de ontwikkeling van het arbeidsproces heeft zijn eigen bevolkingscapaciteit, maakt een bepaalde bevolkingsdichtheid mogelijk. Het toenemen van de bevolking tot boven de grens dezer capaciteit leidt tot het zoeken van een uitweg, hetzij door emigratie, hetzij door wijziging van het arbeidsproces, hetzij tot het optreden van factoren, die de bevolkingsdichtheid gewelddadig terugdringen binnen de gegeven mogelijkheden[1]).

Men ziet hieruit, dat het vraagstuk van ontleening van de sawah-cultuur aan de Hindoes of niet, door deze beschouwingswijze in meer dan een opzicht een geheel ander aspect heeft gekregen en een probleem is, dat niet meer langs zuiver-philologischen weg is op te lossen.

Van een ander, door Brandes ook als oer-Javaansch beschouwd cultuurelement: de gamelan geldt hetzelfde. De muziekstudies van Kunst hebben dit vraagstuk in een geheel nieuw licht geplaatst. Zal er ooit eenige hoop op de oplossing ervan kunnen bestaan, dan zullen daaraan, naast linguisten, historici, archaeologen en muziek-historici moeten medewerken.

Ook het probleem van de originaliteit of ontleening der batikkunst (die Brandes, eveneens op taalkundige gronden, als oer-Indonesisch had gequalificeerd) is in de laatste decennia heel wat ingewikkelder geworden. Het is Rouffaer geweest, die erop wees, dat nergens in den Indischen Archipel buiten Java en Madoera batikken voorkomt. ,,Niet op Bali, niet in de Lampoeng's, niet in Palembang, niet in Z.W. of Z.O. Borneo, alle toch gebieden, die vroeger in nauw contact hebben gestaan tot resp. Oost-Java, Bantam of Midden-Java''.

Wij merken hierbij op, dat Java eeuwen lang zijn weefsels in die streken heeft ingevoerd als ruilmiddel voor de peper, die het vandaar betrok. De Chineesche zijde-cultuur en zijde-weverij had er — voor huiselijk gebruik — ingeslagen, maar het batikken niet. We zien hier weder een merkwaardig voorbeeld van de boven reeds gesignaleerde selectie. Daarentegen worden sinds eeuwen langs de heele kust van Koromandel en eenige zuidelijke deelen van het Kling-land met was-behulp allerlei kleedingstukken vervaardigd. ,,Dit is historisch en technisch gesproken zelfs het klassieke land van massa-productie en massa-uitvoer — met name naar den Ind. Archipel — der ,,Custcleedjes'' of ,,geschilderde kleedjes'', uit den tijd der O. I. Compagnie, der Port. pintados reeds in de 16e eeuw, d.w.z. van de met was behulp verkregen katoen kleedijstukken, analoog aan de Jav. batiks.'' Op grond van de door hem verzamelde historische gegevens concludeerde Rouffaer dan, dat de Javanen het batikken hadden ontleend aan ,,diezelfde Klingaleezen en Tamils, die, van het begin onzer jaartelling tot ca. 1500 Ao. D. niet ophielden hun gods-

[1]) Zie: Van Gelderen, Bevolkingsdichtheid en landbouw op Java, Kol. Stud. VI.

dienst, gewijde taal, schrift, bouwkunst en verdere Indische beschaving naar 't Oosten, en (via met name Masulipatam, Palikat en Nagapatam) vooral naar Java over te brengen." Ik zou niet gaarne alle conclusies willen onderschrijven, die de geleerde en veelbelezen auteur op grond van de spaarzame en incidenteele historische gegevens meent te kunnen trekken, doch ook ik acht het niet onwaarschijnlijk, dat de idee, die aan de batik-techniek ten grondslag ligt, inderdaad aan Z.-Indiërs is ontleend. Maar daarmede lijkt mij dan ook alles gezegd. We hebben hier een soortgelijk geval als met de bouwkunst in steen, die ongetwijfeld onder Indischen invloed is begonnen, maar vervolgens haar eigen ontwikkelingsgeschiedenis heeft gehad. In Voor-Indië was het batikken sinds eeuwen een massa-productie voor export, op Java was het aanvankelijk, in verband met de sociale structuur, een aristocratische sierkunst. Daarmede hangt ook de geheele verfijning, die die techniek er onderging, ten nauwste samen. Later is de productie, die eerst uitsluitend voor verbruik binnen den „oikos" der grooten gebezigd werd, uitgebreid en mede bestemd voor den handel. De vorsten en grooten waren het immers, die destijds het intermediair met de handelaars verleenden en vervolgens ook zelf schepen gingen uitreeden. Het groeien van den handel gaf echter op den duur aanleiding tot het ontstaan van een handelaarsklasse, wat de productie opvoerde, zonder dat nog de techniek en de arbeidsorganisatie wijziging onderging. Dit laatste is eerst geschied onder invloed van de concurrentie met de Westersche fabrieksindustrie.

Zulks neemt niet weg, dat reeds sedert het laatst der 17e eeuw de batiknijverheid een nieuwen stimulans had gekregen, toen — wij wezen er boven reeds op — de monopoliepolitiek der Compagnie de prijzen der door haar geimporteerde Voor-Indische doeken ging opzetten.

Met de wajang, door Brandes ook onder de oorspronkelijk-Javaansche inventies gerangschikt, ligt het geval weer anders. Nadat Hazeu de wajang met een oer-Javaanschen voorouderdienst in verband had gebracht, hebben in deze eeuw eenige Duitsche geleerden (Pischel, Lüders e.a.) de ontleening aan een Voor-Indisch schaduwspel, waarover de oude literatuur slechts spaarzame gegevens bevat en die nog hier en daar in het afgelegen binnenland voortleeft, betoogd. De overeenkomst bestaat hier in de techniek (projectie van schaduwen op een scherm) en het repertoir (Mahabharata en Ramayana). Maar welk een verschil daartegenover! In de eerste plaats in de poppen: ginds grove, ruwe figuren, hier verfijnde kunst. En dan het verschil in de beteekenis voor het volk! Hier maakt ze deel uit van het geestesleven, ginds is het slechts een boersche vertooning. En hoe hebben de verhalen een eigen cachet gekregen, zijn ze tot een organisch geheel verweven met de eigen inheemsche mythen!

Weliswaar heeft een vroeger geslacht, dat het probleem onder invloed van de destijds beschikbare gegevens wat eenzijdig philologisch bezag, het inheemsche element in de lakons soms overschat, en hebben ons sedert archaeologen doen zien dat, wat men voor modern-Javaansche „verbastering" hield, reeds van even ouden datum als de oud-Javaansche vertalingen of bewerkingen der Voor-Indische epen was en zijn aequivalent in de Voor-Indische populaire traditie vond, — daartegenover staat, dat de uitheemsche verhalen hier een eigen aroma hebben gekregen en met ontwijfelbaar inheemsche elementen, ook in ritueel opzicht, tot een geheel zijn vergroeid. En al moge wellicht Rassers in zijne volkspsychologische wajang-studiën wat overdreven hebben en tot op zekere hoogte zelf onder de obsessie van zijn mythologisch thema zijn geraakt, zooveel schijnt wel zeker, dat de lakons het stempel dragen van den Javaanschen geest.

Wij vinden hier dan eene analogie aan de vervorming[1]), die de met hare terminologie uit een vreemd schema van mystieke beschouwing en een vreemd godsdienstig milieu afkomstige gedachte van de éénwording van God en mensch: de door de Islam gebrachte kawoela-goesti-mystiek, in de syncretistische Javaansche psyche onderging. De voor deze speculaties krachtens haar afkomst karakteristieke dualiteit (in de principieele tegenstelling dienaar-Heer) werd in het alles-overweldigend besef van de eenheid van alle zijn uitgewischt en in het prae-Moslimsche pantheïsme opgelost.

Deze ecstatische eenheidsbeleving mocht dan zelfs de restricties, waardoor de Arabisch-Mohammedaansche mystiek — zich bewust blijvend van de problemen, die de dogmatiek hier stelt — aan de laatste consequentie heeft trachten te ontsnappen, naar traditioneele formuleering reproduceeren...... practisch negeerde zij ze. Met deze ecstatische eenheidsbeleving, die naar haar psychischen inhoud en als hoogste, zaligende levensgeheimnis een vóór-Mohammedaansch bezit der Javanen was, associeerde hunne psyche slechts de verschillende termen, voorstellings- en gevoelscomplexen, die de Arabisch-Perzische mystiek haar leverde. Vandaar ook de praedilectie voor het extreem, boven allen positieven godsdienst uitstrevend pantheisme van den ,,ketterschen'' Seh Siti Djenar, dat zich niettemin in Moslimsche termen kleedt en als de ware Islam wil worden begrepen.

Bij dit alles wordt voor de studie der cultuur-ontwikkeling de oorsprongsvraag wel van secundaire beteekenis.

1) Vgl. Kraemer's Javaansche Primbon (1921).

8 Februari 1927.

HET DOCUMENT UIT DEN BRANDSTAPEL

door

Dr. G. W. J. DREWES

In de belangwekkende reeks van heiligenlegenden, welke een vijftiental jaren geleden onder den titel ,,De Heiligen van Java'' door Dr. D. A. Rinkes in het Tijdschrift van het Bataviaasch Genootschap werden gepubliceerd, is zeker niet het minst interessant het vijfde opstel, handelende over Pangeran Panggoeng, zijn honden, zijn marteldood, en de zinnebeeldige beteekenis van het wajangspel. In dit opstel heeft Dr. Rinkes den Tegalschen heilige, wiens naam, reeds door Raffles — foutief — vermeld, sindsdien aan de vergetelheid van zijn onaanzienlijke graftombe was prijsgegeven, uit de warrige gegevens der eindelooze historiënboeken en kronieken tot nieuwe bekendheid gewekt.

Van de daar bijeengebrachte gegevens is in het ondervolgende een dankbaar gebruik gemaakt; trouwens, elkeen die de levens der heiligen van het Noorderstrand bestudeert, zal deze ,,Vorarbeiten'' tot een Javaansche hagiographie niet kunnen voorbij gaan, tenzij hij zelf wederom van meet af den moeizamen en tijdroovenden pioniersarbeid van tekstexploratie wil gaan verrichten. Hij zal wellicht menige plaats anders willen verstaan, en trachten, steeds fijnere nuancen te doorproeven van den subtielen mystieken smaak, waarmede vele dezer gedichten doortrokken zijn: doch daarvoor is hun vorm nu eenmaal die van de těmbang, waarin door het losse verband der versregels de onderlinge samenhang van den dikwijls verholen uitgesproken en dubbelzinnigen inhoud moeilijk valt te vatten.

Ook onze hierachter volgende inleiding en vertaling van den Soeloek Malang Soemirang, Soenan Panggoengs erfgaaf aan het nageslacht, moge, als aanvulling der gegevens over de figuur van den heilige van Tegal, een bijdrage zijn tot de kennis van de Javaansche heiligenlitteratuur, welke, nu de Moslimsche mystiek en de Mohammedaansche hagiographie in het algemeen beter bekend raken, zeker niet aan belang heeft ingeboet. Integendeel, aangezien eerst thans meer en meer de mogelijkheid is geschapen, door vergelijking van den Javaanschen legendenschat met de Moslimsche heiligenlitteratuur van elders, in onderkenning van het eigene het karakter der Javaansche hagiographie te bepalen.

Een enkele uitweiding ter toelichting.

Overbekend is de geschiedenis van Sech Siti Djěnar (Lěmah Abang), den wali, die voor de inquisitie zijner mede-wali's werd gedaagd, aangezien hij zich had vermeten het hoogste geheimenis der mystieke ervaring onbewimpeld uit te spreken (miak wěrana). De wali-synode, beducht voor het voortwoekeren zijner libertijnsche praktijken, veroordeelt hem ter dood, en een der rechters haast zich, het vonnis ten uitvoer te leggen.

Doch dan geschiedt het wonder.

Siti Djěnars bloed is niet rood, doch wit, het geeft een welriekenden geur van zich, en het spreekt. Het lijk echter verdwijnt, maar de wali's begraven in plaats daarvan een schurftigen hond, het volk wijsmakend, dat het zielloos overschot van den terechtgestelde daarin is veranderd.

Nu valt er niet aan te twijfelen, of deze geheele geschiedenis is in hoofdtrekken geïnspireerd op de lijdensgeschiedenis van alHusein b. Manṣûr alHallâdj, welke den 26sten Maart 922 te Baghdâd den marteldood om den geloove onderging.

Het is natuurlijk niet onmogelijk, dat in het geestelijk zeer bewogen tijdperk van godsdienstovergang en kort daarna,

toen er ongetwijfeld veel mystieke roering der geesten geweest is, een navolger van alHallâdj op Java zóózeer des meesters voetsporen getreden heeft, dat ook zijn ondergang op overeenkomstige wijze plaats vond, doch waarschijnlijk is zulks niet. Immers, het onderzoek van andere gedeelten der Javaansche litteratuur heeft ons geleerd, dat vreemde verhalen meestal dermate worden gejavaniseerd, dat de plaats der handeling eveneens naar Java wordt verlegd. En in alle geval zou zulk een ,,imitatio'' dan toch bekendheid met de Hallâdj-legende, zooals wij die vooral bij Perzische mystieke auteurs verbreid weten, in zich sluiten. Het is dan ook wel duidelijk, dat er, zooals Dr. Rinkes reeds opmerkte, rechtstreeksche aanknoopingspunten — al weten we dan niet met welke opteekening der Hallâdj-legende — te vinden zijn, en wel: 1e, in de woorden: Anâ 'lhaqq, welke in Siti Djĕnars mond zoo laakbaar werden geacht; 2e, in het relaas over het sprekende bloed [1]); 3e, in hetgeen over het begraven van iets anders in plaats van het lijk des heiligen wordt verhaald. Opmerking verdient bij dit laatste punt nog, dat het verhaal dezer substitutie op tweeërlei wijze wordt gedaan; in afwijking van hetgeen wij boven mededeelden, treft men nl. ook de lezing aan, dat slechts een schijnbeeld van den heilige, hetwelk in zijn kleed gehuld bleef, ter dood zou zijn gebracht [2]).

Wat nu verder den ook bij meerdere mystici voorkomenden trek, nl. dat hun bloed wit zou zijn, betreft, Kraemer heeft daarvoor ter explicatie aangevoerd, dat in de reeks der kleuren het wit, in verband met mystieke hallucinatie-ervaringen, bij den hoogst bereikbaren graad van eenheid behoort. Waar nu gesproken wordt van het ,,witte zelf'' als ,,darah poetih'' (eig. = wit bloed), omdat voor ,,diri'' (= zelf) de omschrijving ,,darah'' gegeven is, zou dus het bloed van bijzondere heiligen als wit kunnen gelden, daar hun zelf (diri = darah) wit is [1]). Deze redeneering lijkt ons alleszins aannemelijk, waar inderdaad het epitheton ,,wit'' meermalen ter kenschetsing van de hoogste eenheid, wordt gebruikt.

Rest nog ter verklaring de welriekendheid van het witte bloed.

Het wil ons voorkomen, dat het niet onmogelijk is, dat de auteur daarmede op de feitelijke onschuld van den heilige heeft willen wijzen. Immers, ook in de legende van den naamsoorsprong van Banjoewangi heet het dat Sri Tandjoeng, kleindochter van den uit de Soedamala bekenden bhagawan Tambapetra, onschuldig door de hand van haar echtgenoot snevende, geurig bloed had.

En Van der Tuuk geeft in zijn Woordenboek sub voce: gĕtih, op: ,,is het geurig, dan is iemand onschuldig gedood'', daarbij naar het (Balineesche) verhaal Djajaprana en naar de Sri Tandjoeng verwijzende [2]).

Na deze korte analyse van de geschiedenis van Sech Siti Djĕnar, waarbij getracht werd het vreemde en het eigene van elkaar te scheiden, keeren wij terug tot Soenan Panggoeng. Voor een vollediger relaas der feiten en een overzicht over de verschillende opteekeningen der legende naar het reeds genoemde artikel van Dr. Rinkes verwijzende (T.B.G. deel LIV bl. 135 en volgg.), veroorloven wij ons hieronder het verhaal der gebeurtenissen in het kort weer te geven. Wij

1) Zie: L. Massignon, al-Hallaj I, bl. 454, 455, Dr. D. A. Rinkes, Heiligen van Java II bl. 27.

2) Massignon, o.c. I bl. 316, 317. Zooals bekend mag worden geacht, huldigt de Koran eenzelfde lezing van den dood van Jezus (Surah 4:156). Dit Koranvers in zijn geheel en ook de woorden: sjubbiha lahum, worden dan ook wel gebruikt om de situatie te kenschetsen.

1) H. Kraemer, Een Javaansche Primbon uit de zestiende Eeuw, bl. 117.

2) In de Javaansche vertaling van de Djajaprana (ed. Volkslectuur No. 335, 1919) wordt bij de vermoording van Lajon Sari niet van welriekend bloed gesproken.

volgen daarbij de lezing van het Sĕrat-Kanḍa-handschrift (Jav. Hss. Bat. Gen. No. 7), waarin de geschiedenis van onzen Tegalschen heilige als volgt aanvangt:

„Nadat de vorst (Demaks derde sultan) ongeveer een jaar aan het bewind was geweest, (bleek het) dat pangeran Panggoeng, zijn oudere broer, die te Randoe sanga woonde, zich hoe langer hoe meer verdiepte in liefde tot het Opperwezen, zoodat zijn wereldsche goederen verloren raakten. Al meer zinneloos gedroeg hij zich, orde (en regel) liet hij varen, de voorschriften der Goddelijke Wet liet hij links liggen.

Twee napsoe's waren al verdwenen, loeamah en amarah had hij (uit zich) te voorschijn gehaald, zij hadden de gedaante van twee honden, een zwarte en een roode. De zwarte was de loeamah, en werd Iman geheeten (i.e. Geloof), de amarah was de roode, deze kreeg den naam van Tokid (de Eenheid).

Als hij ergens heen ging, liepen zij hem na, zij waren onafscheidelijk van hem. Bij den Vrijdagsdienst gingen zij mee in de masdjid en zetten zich achter hun meester om de Wet te leeren.

Deze gedragingen werden door velen gelaakt; alzoo kwamen de hoofdwali's allen bijeen in hooge tegenwoordigheid van den Sultan, om te spreken over pangeran Panggoeng". [1])

Op voorstel van Soenan Bonang wordt besloten, dat hij den dood door verbranding zal vinden. Een boodschapper wordt uitgezonden met de opdracht, hem ten spoedigste naar Demak te ontbieden. Pangeran Panggoeng maakt tegen den last geen bezwaar; alleen beveelt hij den boodschapper zijn honden, welke pas ziek geweest zijn, voor hem uit te dragen, daar hij zonder honden niet vertrekken wil. Trots het onaangename van het geval wil de boodschapper niet onverrichterzake terugkomen, en men gaat op weg, de ganḍek al scheldende op de honden, die hem den ganschen weg over het gezicht likken.

De ketter wordt voor vorst, heiligen en geleerden gebracht, en het vonnis wordt hem medegedeeld. Lachende aanvaardt hij het doodsoordeel, ook hierin Gods wil ziende. Eén verzoek heeft hij nog, een toempeng rijst voor zijn honden, en dan mag het vuur worden aangestoken. De rijst wordt gebracht en de brandstapel ontvlamt, doch haastig grijpt de pangeran de rijst en werpt die in het vuur, terwijl de honden op bevel van hun meester de toempeng achterna gaan. Al vechtende en elkaar het voedsel betwistende maken zij den brandstapel in wanorde, zoodat het vuur uitdooft.

„De vorst sprak op minzamen toon: „Broer, het gaat niet naar wensch, als gij het niet zelf doet."

Pangeran Panggoeng antwoordde: „Het beste is, dat ik mij in het vuur begeef; maar, broer, ik vraag om inkt en papier, ik zal de voorwaarden (het middel) opstellen, om tot de wereld van hierna in te gaan." De vorst liet snel inkt en papier aanreiken, de patih bracht het vuur weer aan de gang, en pangeran Panggoeng nam toen afscheid van den vorst, alsmede van de hoofd-wali's, dien hij de salam bracht. De geleerden beantwoordden den groet, en schudden hem de hand.

De pangeran greep toen fluks een bank, en plaatste die in het vuur. Dit vlamde zeer hoog op, de pangeran wierp er zich in, de beide honden volgden hem.

Als nu stelde hij te midden der vlammen een voortreffelijke handleiding (soeloek) te samen, Malang Soemirang geheeten, die een extract (noekilan) was van het boek: Dakapanaloelpana.

Toen stierf de pangeran, (en ook) de vlammen doofden uit.

Nadat het vuur was uitgegaan, zag de

1) Rinkes, o.c. bl. 139.

patih, dat er een geschrift was, hij nam het stuk en bood het den Vorst aan. Nadat deze het ontvangen had, trok hij zich in zijn paleis terug......[1])".

Zooals men ziet, geschiedt ook hier een terechtstelling om den geloove. Evenals destijds bij Sech Siti Djĕnar, worden de wali's bevreesd voor de gevolgen van Soenan Panggoengs leerheiligheid, welke hem en zijn discipelen de Wet doet minachten. Terloops gezegd, dit motief is — mogelijkerwijze om redenen, in den aard der Javaansche geschiedschrijving gelegen — vruchtbaar geweest, zoodat wij van niet minder dan vier soortgelijke gevallen vernemen, n.l. Sech Siti Djĕnar te Giri (of elders), Soenan Panggoeng te Demak, Ki Bagdad te Padjang, en Sech Among Raga te Mataram, terwijl men als aller prototype beschouwt den adjar Wisrawa uit den Hindoeistischen tijd, waarvan in de Ardjoenasasrabahoe wordt verhaald, dat hij zich den toorn der goden op den hals haalde, omdat ook hij ,,het scherm opende", en de ,,sastra oegĕr in gĕsang" aan Vorst Soemali openbaarde[2]). Deze verscheidenheid van plaats der gebeurtenissen, welke juist de opeenvolgende kratons oplevert, geeft inderdaad te denken[3]).

Bezien wij thans ons verhaal wat nader.

De honden van Soenan Panggoeng belichamen twee napsoe's, waarvan de heilige zich dermate heeft ontdaan, dat zij buiten hem getreden zijn, en hem in hondegedaante volgen. Dat deze honden Iman, geloof, en Tokid, eenheidsbelijdenis, heeten, zal wel moeten beduiden, dat de slechte hartstochten zijn uitgezuiverd tot hetgeen met deze ,,namen" wordt aangeduid, zoodat in Soenan Panggoengs binnenste de vleeschelijke aandriften niet meer gevonden worden. Naar bekend mag worden geacht, worden n.l. in de godsdienstige psychologie, welke op den Koran gebaseerd heet, drie kwaliteiten van de n a f s aangenomen, en wel de n a f s a m m â r a h, de n a f s l a w w â m a h, en de n a f s m u ṭ m a'i n n a h, waarvoor dan aansluiting wordt gezocht bij Koran 12: 53, 75:2, en 89:27,28. De beide eerste termen geven het ,,bedenken des vleesches" in 's menschen ziel aan, terwijl de derde, de ,,ziel in rust", uiteraard tegenover de appetitieve of lagere ziel staat.

Edoch, in de Javaansche mystieke psychologie kent men niet twee, doch drie slechte ,,napsoe's", n.l. de napsoe amarah, de napsoe loewamah, en de napsoe soewijah of sawijah. Deze drie leveren met de napsoe moetmainah wederom een der geliefde viertallen op, waarmede voor het beredeneeren van de eenheid van al het geschapene en de overeenstemming tusschen makro- en mikrokosmos in deze theosopisch-mystieke litteratuur zooveel te bereiken valt.

Waar het zeker onaannemelijk is te achten, dat Soenan Panggoeng wel de napsoe loewamah en de napsoe amarah zou hebben uitgezuiverd, doch niet de napsoe soewijah, ligt de conclusie voor de hand, dat het verhaal òf dateert uit een tijd toen de derde slechte napsoe nog niet ter completeering van het viertal was opgesteld, òf afkomstig is uit een milieu waarin slechts de twee booze napsoe's tegenover de ,,ziel in rust" werden gesteld.

Nu zijn materialisaties van 's menschen lager zelf in dieren volstrekt niet ongewoon in de mystieke litteratuur, en de n a f s, naar het woord des Profeets 's menschen ergste vijand, kan de meest gevarieerde gedaanten uit het dierenrijk aannemen. Moehammad b. 'Uljân vertelde, dat op zekeren dag iets in de gedaante van een jonge vos uit zijn keel kwam, en God hem liet weten dat dit zijn nafs was. Hij trapte erop, doch het werd grooter bij iederen slag dien hij het toebracht. Daarop zeide hij: ,,Andere dingen worden door pijn en slagen vernietigd, waar-

1) Rinkes, o.c. bl. 142, 143.
2) Ardjoenâ-sâsrâ-baoe ed. Palmer van de Broek (Batavia, 1868) bl. 31, 32.
3) Rinkes o.c. bl. 138.

om groei jij ervan?" Het ding antwoordde: ,,Dat komt van mijn perverse natuur. Wat voor anderen smart is, is voor mij vreugde, en hun vreugde is mijn verdriet".

Ook worden gevallen waarin de nafs de gedaante van slang, muis, of hond had aangenomen, vermeld [1]).

Wanneer wij dan ook in den bundel Perzische heiligenlevens van FarîdoedDîn al'Aṭṭâr lezen dat alHallâdj uit Kasjmîr terugkeerde met twee zwarte honden bij zich, dan meenen wij, in een verhaal als dit zeker het aanknoopingspunt voor de legende van Soenan Panggoeng te hebben gevonden. De lezer oordeele zelf [2]).

,,Eens zat hij (Sjeich 'Abdallah Torûghabdî) met zijn gezellen aan den maaltijd brood te eten, toen Manṣûr Hallâdj uit Kasjmîr terugkwam, gekleed in een zwarten mantel, en met twee zwarte honden aan de hand. De sjeich sprak tot zijn metgezellen: ,,Er komt een jongeling aan die er zoo en zoo uitziet, gaat hem tegemoet, want hij is van hoogen rang." Zijn metgezellen gingen heen en zagen hem aankomen met zijn twee zwarte honden.....

Toen de sjeich hem zag, stond hij hem zijn eigen plaats af om daar te gaan zitten, en zette zijn twee honden bij zich op het gespreide kleed (aan tafel).

De metgezellen, ziende dat de sjeich bevolen had hem te ontvangen, en ook, dat deze zijn eigen plaats aan hem had afgestaan, konden niets in het midden brengen.

De sjeich zag toe dat hij brood at, en gaf het zelf aan zijn honden, wat de metgezellen zeer laakten.

Na brood gegeten te hebben, ging Hallâdj heen, en de sjeich deed hem uitgeleide ten afscheid. Doch teruggekomen spraken de metgezellen: ,,O sjeich, wat had dat nu te beteeken, dat gij honden op uw eigen plaats zettet, en ons gelasttet zulk iemand tegemoet te gaan, die de geheele tafel heeft ontheiligd!"

De sjeich antwoordde: ,,Deze honden waren zijn booze hartstochten (nafs), zij loopen achter hem aan en zijn buiten hem, terwijl onze honden binnen ons zijn en wij achter hen aanloopen. Het verschil met iemand die achter honden aanloopt, is dan ook dat bij hem, wiens honden hem achterna loopen, men zijn honden van buiten af kan zien, terwijl zij bij ulieden verborgen zijn. Deze is duizendmaal beter dan gij......."

Vergelijken wij thans de legenden van Siti Djĕnar en Soenan Panggoeng, dan valt de eenheid van opzet onmiddellijk op. En wanneer men de verhaalmotieven stuk voor stuk beziet, dan blijkt, dat:

1e. het vergrijp bij beiden gelijk is;
2e. beiden door de wali-synode onder gelijksoortige omstandigheden worden gevonnist;
3e. beiden na hun dood nog tot het nageslacht spreken, de een, doordat zijn bloed na de terechtstelling niet zwijgt, de ander, door op den brandstapel in extremis nog een raadgeving samen te stellen.

En, ten overvloede, blijkt dat de typeerende trek van Soenan Panggoeng, n.l. het gezelschap der beide honden, elders in de Moslimsche heiligenlitteratuur wordt verhaald van Siti Djĕnars prototype, alHallâdj [1]).

De conclusie, dat Soenan Panggoeng geheel en al een doublet is van Siti Djĕnar,

1) Reynold A. Nicholson, The Mystics of Islam, bl. 39, 40.
2) The Tadhkiratu 'l-Awliyá, ed. R. A. Nicholson, II bl. 101, 102.

1) Een staaltje van secundaire toepassing van ditzelfde motief levert de Sĕrat Tjabolek. Vermeit Pangeran Panggoeng zich met twee honden, Tjabolek houdt er niet minder dan twaalf groote en kleine honden op na, waarvan een Abdoelkahar en een Kamarodin heet. De betrokken plaats (ed. van Dorp, 1885, bl. 9) luidt:

malah angingoe srĕnggala
asoe koedoes rolas gĕng agĕng kang sidji
ingaran Ngabdoelkahar
papat asoe kikik alit-alit
pangarĕpe soe kikik satoenggal
poen Kamarodin wastane.

eveneens geïnspireerd op het Hallâdj-motief, doch uitgewerkt met gebruikmaking van een gegeven uit de Hallâdj-legende, hetwelk bij Siti Djĕnar onbenut was gebleven, ligt dus voor de hand, en is zeker niet onverdedigbaar.

Het gegeven is ingeslagen, en wel in zulk een mate, dat men er haast niet genoeg van kan krijgen. De reden daarvan ligt ongetwijfeld hierin, dat de beredeneerde wetsverachting der hoofdpersonen appelleert aan de sterk antinomistische tendenz van het Javaansche godsdienstig denken.

Het lijkt onnoodig, daarover thans nog verder uit te weiden. De hieronder vertaalde soeloek spreekt in dit opzicht duidelijke taal.

Op één enkele trek der legenden dient hier echter nog even gewezen.

Ieder, die het relaas der gebeurtenissen in zijn geheel leest, zal terstond worden gefrappeerd door het komisch effect, teweeggebracht door de typisch-realistische tegenwerpingen, welke van de zijde der andere wali's bij het proces gemaakt worden. Wanneer Siti Djĕnar zegt, dat er geen masdjid *is*, maar alleen Allah inderdaad *is*, houdt Soenan Kalidjaga hem zijn zwaard voor, en zegt: ,,Wel, dit voorwerp, hoe heet dit?''

Als Siti Djĕnar antwoordt: ,,Allah is het, die hier te zien is'', valt Soenan Kalidjaga op hem aan, en houwt zijn hals af.

Dit verhaal is van een uiterst grimmige ironie, en het heeft zeker den schijn, alsof de auteur met groot welbehagen de hooggeestelijke beweringen van Siti Djĕnar met het naief realisme der schare, vertegenwoordigd door Soenan Kalidjaga, in contrast brengt. Doch de narrenwijsheid van Soenan Kalidjaga is slechts zelfironie van den auteur, voortgesproten uit een juiste schatting van den afstand tusschen het heroische en het dwaze. Het optreden van Siti Djĕnar en Soenan Panggoeng wordt echter, trots de krachtige werking der tegenstelling tusschen ideaal en parodie, evenmin tot Don Quichotterie als dat der wajanghelden door de grollen waarmee de clowns hunne daden plegen te parodieeren.

Thans nog een enkel woord over den ,,voortreffelijken soeloek, Malang Soemirang geheeten'', welke in tekst en vertaling hierachter is afgedrukt.

In de eerste plaats de naam.

Afgaande op het feit, dat de vorm ,,Soemirang'' als bestanddeel van eenige eigennamen in de Pandji-verhalen voorkomt, zou men zich laten verleiden, ook in den naam van dezen soeloek een eigennaam te zien. En te meer lijkt daartoe aanleiding — tenminste, wanneer men, zooals wij, begint met den naam te kennen zonder den tekst zelf te hebben gezien — omdat in de litteratuur van een santri Malang Soemirang gesproken wordt (T. B. G. deel LV bl. 22), terwijl verder ook een persoon van gelijken naam in de Rĕngganis en de Djoebil, twee verhalen uit den Hamzah-cyclus, voorkomt.

Aldaar lezen wij, dat Kĕnḍit Birajoeng, vorst van Noesantara, door Noersewan tegen Amir Hamzah (Amsyah) te hulp geroepen wordt. Kĕnḍit Birajoeng neemt zijn broeders mee ten strijde, en het gelukt hen, Amsyah te verslaan. Deze broeders nu, welker aantal verschillend wordt opgegeven, heeten, volgens Van Tuuks korte inhoudsopgave van een handschrift in zijn bezit, Malang Soemirang en Sĕrpaboga. Volgens een Rĕngganis-handschrift uit de bibliotheek van het Bataviaasch Genootschap (Jav. Hss. No. 431 bl. 233 en volg.) heeten zij echter Malang Soemirang, Sarpontaka, en Djaladara. Hun aller geboorte is wonderbaarlijk. De vorst zelf heeft navel noch fontanel, en is ontstaan uit een nageboorte; Malang Soemirang, die in de lucht leeft, uit lendenwater, Sĕrpaboga, die in slangengedaante in de aarde woont, uit *koenir* (curcuma) en *wĕlad* (den bamboespaan, waarmede de navelstreng van een pasgeborene wordt doorgesneden) en Djaladara uit bloed.

Hun zuster heet Ambarawati; waaruit

zij ontstaan is wordt niet opgegeven. In de Djoebil wordt zij door Rĕngganis volgens het gebruikelijke procédé van iets in de lucht gooien overwonnen, en bekeert zich tot den Islâm (Van der Tuuk, Woordenboek IV bl. 433).

Evenals in het wajangverhaal Panḍoe[1]) door Togog een wĕlad pring woeloeng (spaan van de zwarte bamboe) wordt aangeraden als middel om de demonen Awahmoeka en Awahari, welke eveneens uit nageboorte en lendenwater (van Koenti) zijn ontstaan, te dooden, verkrijgt in de Rĕngganis de heldin van het verhaal van Imam Soemantri een woeloeh gaḍing (gele bamboe) om Amsyahs tegenstanders uit den weg te ruimen.

Het is evenwel overbodig, hier nog verder over de figuur van Malang Soemirang en zijn broeders in den Hamzahcyclus uit te weiden, daar de tekst van onzen soeloek doet zien, dat, zooals dikwijls het geval is bij het aanduiden van geschriften, de naam gegeven is naar de beginwoorden van de eerste strofe. In den eersten regel van die strofe zijn de bedoelde woorden naar hun gewone lexicografische beteekenis op te vatten; zij behooren, zoodanig opgevat, in het zinsverband volkomen thuis.

Zoo komen wij dus tot den inhoud van het gedicht.

Het zingt den lof van den ekstatischen, aan wet noch regel onderworpen mysticus, die aan zijn uitbundige Zelf-verzekerdheid paal noch perk stelt. En zoodoende is het tegelijkertijd een apologie van Soenan Panggoeng zelf.

Vooral in den aanhef treft deze verbijzondering der algemeene tendentie, en wel door het inbrengen van nóg een persoonlijk element, n.l. de „captatio benevolentiae" des auteurs ten aanzien van zijn lezers. Ook aan het einde komt deze zelfde vermenging nogmaals uit, als ten besluit, verontschuldigend, doch tevens lichtelijk ironisch, andermaal de opmerking wordt gemaakt, dat jongelieden nu eenmaal spoedig dwalen, en uithoofde van hun jeugd zondermeer tot het verkeerde geneigd zijn. Men is geneigd hier eveneens weer te denken aan zelfironie van den dichter, onder het mom van auteursbescheidenheid.

Boven karakteriseerden wij den inhoud als een beschrijving van uitbundige ekstase. Doch deze ekstase als eindpunt van den mystieken levensgang is hier niet los gedacht van de hooge, of, wil men: hoogmoedige, houding, welke voortvloeit, niet uit ekstatische eenheidservaring, doch uit speculatieve eenheidskennis. Deze kennis is het, welke de Wet doet verachten en vertreden in zulk een mate, dat het oude beeld van den afzichtelijken Bhairawa-priester, den dienaar van Çiwa in zijn vreeselijkste gedaante, die zich met schedels omkranst en op lugubere verbrandingsplaatsen lijken verslindt, den dichter voor den geest komt.

In Mohammedaansche termen overgebracht zou men zoo iemand Ibâhî noemen, of wellicht Malâmatî; de eersten achten alles geoorloofd, mits men deel heeft aan het éene, alomvattende en aldoordringende Leven, ten opzichte waarvan de onderscheidingen tusschen goed en kwaad, verboden en geoorloofd, nietig zijn; de anderen gaan nog een stap verder, en begaan allerlei zonden om van de menschen veracht te worden, alhoewel hun binnenste ongerept blijft in zijn diepste levensbesef. Onder de wali's is dezelfde Soenan Kalidjaga, die Siti Djĕnar vermoordt, het type van den Malâmatî-levenswandel.

Dezulken bekommeren zich niet meer om „groote" en „kleine" zonden, welke in de dogmatische en ethisch-mystieke litteratuur in den breede worden opgesomd. Wat raakt het hen of er zeven, zeventien of zeventig hoofdzonden zijn, bedreven met geest of lichaam, en naar

1) De Wajangverhalen van Pâlâ-Sârâ, Pandoe en Raden Pandji, ed. T. Roorda (1869) blz. 167; vgl. Van der Tuuk, Eenige Maleische wajangverhalen toegelicht, T.B.G. deel XXV bl. 495.

gelang van haar aard netjes in allerlei categorietjes ingedeeld. Immers, zij „tellen" niet mee, om het even wat het zij, groote of kleine zonden, het geoorloofde noch het verbodene, en nog veel minder „tellen" zij de kralen van de tasbeh, opsommende de negen en negentig schoonste namen Gods, omdat namen noch werken, noch eigenschappen van den Allerhoogste eenige beteekenis hebben ten aanzien van de Eenheid van alle Zijn die zij in zichzelf geopenbaard vinden. Want het volmaakte inzicht leert dat de grondfout van allen wettischen eeredienst juist ligt in dit „tellen", n.l. het tellen tot de tweeheid van den mensch en het Andere, het „dit" en het „dat", terwijl in werkelijkheid éénzelfde smaak al het Zijnde doortrekt.

*

Thans onze vertaling van den Soeloek Malang Soemirang. Wij ontleenden den Javaanschen tekst aan een handschrift in het bezit van Professor Snouck Hurgronje (in zijne collectie No. 94, bl. 17—24) en gingen voor onduidelijke plaatsen te rade in een handschriftje in particulier bezit, dat grootendeels wel slechter van overlevering was, doch hier en daar een bruikbare emendatie opleverde.

1. Dwars en scheef tegen het goede in wijkt hij af van het pad der deugd, hij trotseert het gevaar met zijn zingen — jongelieden weten dikwijls niet beter —, hij verbreidt valsche leering en trotseert het gevaar, de risico niet kennend. Hij spreekt zonder besef van fatsoen, al te ver gaande. Zijn woorden overschrijden de grens, en hij dwaalt onrustbarend, niet onder woorden te brengen.

2. Zoo ver gaat hij, dat het te lang zou worden ervan te spreken. Hij houdt zich geenszins aan de woorden der leerboeken, en wijkt af van den grooten weg; hij verwart de leeringen en volgt paden die men dient te mijden. Zoo dwaalt hij op zijn doolweg voort: hij acht zich de kinderschoenen ontwassen, en er is geen woord meer, waarvan hij zich iets aantrekt. Steeds meer in zijn waan gestijfd, spreekt hij wartaal, als een krankzinnige.

3. Zijn voorstellingen zijn die van een klein kind; hij voelt zich niet bezwaard als hem iets ten laste wordt gelegd, hij telt niet uit en rijgt niet aaneen en rekent niet, het ijdele en verbodene schuwt hij niet. Hij is een Bhairawa geworden, in zijn onzegbare verdwazing volslagen willekeur plegend. Geheel verzwolgen in de wereld der ongeloovige ketters, deinst hij voor niets terug.

4. Hij verkracht de wet in al haar voorschriften en voelt zich niet gebonden door de leering der boeken, Hij gaat in tegen de geijkte meening van den grooten hoop en trots vermaning gaat hij door met zijn ongepast gedrag. En den oorzaak van zijn dwalen is dat hij zich verbeeldt de ware leering verkregen te hebben; derhalve maakt hij zich over geen enkel gevaar bezorgd.

5. Onbeschroomd spreekt hij het uit: „Den wetende dreigt geen gevaar, voor het diepste wezen van den waren Godsdienaar bestaat gevaar niet". Maar de menschen kennen diens wezen niet. Immers, het wezen des lichaams is geen twee of drie. Het is ermee als met het wajangspel. Toen Pandji dag en nacht ronddwaalde, uit de stad getogen,

6. Kwam hij te Gĕgĕlang is een verbeelding van zijn zelf, optredend onder den naam van ḍalang Djaroeman.

Hij verborg zijn adeldom, en niemand wist dat het Pandji was, die de wajang vertoonde, daar men in zijn uiterlijk werd misleid. Velen noemden hem ḍalang, geenszins vermoedende dat het de prins van Kĕling was, die zich als ḍalang voordeed.

7. Is het ver, dan is het te ver voor hun blik, is het nabij, dan wordt het toch niet benaderd: bij Pandji meende men, wellicht is het een ander, want toen Pandji wajang speelde, werd men in den aanblik misleid. Immers, bij volmaakt inzicht is het ermee als Wisnoe en Krĕsna: het is niet Wisnoe maar Krĕsna Dwarawati, die de stad regeert.

8. De aldoordringende macht van Krĕsna is het Wezen bij uitnemendheid, dat door het heelal wordt aangebeden. Maar het hoe daarvan weet men niet, hoe bijvoorbeeld Krĕsna het diepste wezen van Wisnoe zou zijn, aanwezig, maar nooit bevonden. Doch hij is de manifestatie van Wisnoe's wezen; daarom volgt men in de wereld alom de wijsheid van God Wisnoe, wiens manifestatie de edele Krĕsna is.

9. Alwie dus het wezen onderkent, ziet dat er geen wezen des Heeren is, doch dat de dienaar Diens wezen is. Wie dit niet weet, heeft het gansch en al mis, zijn gedachten zijn op hol, door de leerboeken overmand. Hij laat zich door de woorden van den grooten hoop meesleepen, in de voorstelling dat de Almachtige twee zou zijn.

10. Wanneer ik nog naar het uiterlijk zou spreken, het ware mij beter gestorven te zijn, toen ik nog een zuigeling was. Ik tel het niet, noch ijl ik erover. Doch velen bazelen, en spreken slechts over het uiterlijke. Sĕmbajang en vasten waardeeren zij onbeperkt; die worden geacht tot Moeslim te stempelen. Maar zij weten niet dat het werk uitdijt als gist, zoodat de afgoden vele worden.

11. Doch ik heb gehoord, toen ik nog een kleine jongen was, dat men geen Moeslim is door de sĕmbajang, geen Moeslim door doen en laten, geen Moeslim door vasten, geen Moeslim door kleed, geen Moeslim door hoofddoek. Ik hoorde, dat het zéér moeilijk is, Moeslim te zijn, en zeker ook is men het niet door het verwerpen van het verbodene en het verkiezen van het geoorloofde.

12. Wie den waren Islam verworven heeft, dat is de machtige, de zeer hooge, die zijn tehuis gevonden heeft. Tot op een haar toe wordt hij vernietigd, verschroeid, niets blijft er over. De wereld is hem een tijdelijk verblijf, evenals met de zwerftochten van Pandji: als de edele prins van Djĕnggala naar zijn waarlijk tehuis gaat, trekt hij naar den berg des levens (Koripan).

13. Doch velen leven in een waan aangaande de waarheid, immers, voor oningewijden is het Wezen veelvoudig. Zij meenen dat het Zijn buiten hen is. Maar in werkelijkheid is datgene waarover zij spreken grootspraak van ketters, want zij weten niet waarover zij het hebben, daar het dat niet is en het dit verdwijnt. Zij draaien rond het dieper wezen van hetgeen zij beschouwen, doch doorgronden doen zij het beschouwde niet.

14. Hun afgoden dragen zij over schouder en heup, nog bezwaard door hunne sieradiën, maar het wezen daarvan kennen zij niet, want menschen zonder leeraar houden zich alleen aan de letter. Wat zij voor het wezen van „het Andere" houden, daarover wordt in den breede ge-

leeraard, men vervolgt het regelmatig als langs een weg. Maar van het eigen Zelf wordt niet gerept, men vergeet het, en sterft al tellende.

15. Als iemand de groote en de kleine zonden vermijdt, en geen kettersche woorden spreekt, dan is hij nog jong van kennis. Hij vervult nog trouw de sĕmbajang en neemt de vasten in acht, onafgebroken omvangen door de Wet. Doch wie het volmaakte bereikt heeft doet geen moeite meer voor eerbiedsbetoon, lofprijzingen en vasten. Er wordt niet meer van gesproken.

16. Als iemand geen enkele zonde schuwt, noch van kettersche taal afkeerig is, als hij maar raak doet, als hij nergens op ziet, noch ook op hem gezien wordt, als hij niet spreekt of van hem gesproken wordt, nergens heengaat noch ergens doel van is, dan is dat het reine ledig, en in het ledig is het Zijn, en in het Zijn het essentieele wezensgevoel (smaak), het onuitsprekelijke,

17. Dat niet is de smaak welke wordt gesmaakt op de lip, niet de smaak, welke is de smaak van het verbodene, noch eenige smaak welke wordt opgewekt, niet de smaak van het lachen, niet de smaak der lippen, niet de smaak van het gesprokene. Neen, mijn smaak omvat alle welgevoelens, want het is de essentie des gevoels, welke gevoeld wordt als de ziel des lichaams, een gevoel, hoog en machtig.

18. Alwie tot dit wezensgevoel gekomen is, die aanbidt zonder onderbreking, zijn lof is als stroomend water, zijn zwijgen is gedenken en zijn spreken is loven. De gedragingen zijns lichaams zijn één loflied, zoo zelfs dat de beweging van elke haar een lofprijzing is, een loven van zijn Zelf.

19. Wie zulks niet inziet, is zekerlijk de mindere van wie het wel ziet, tot in zijn aanbidding en vereering. Want slechts bij het ware weten gaat de aanbidding dag en nacht bestendig den klaren weg. Deze woorden zijn onjuist, maar hun naam is (dit is nu) eenheidsleer. Doch spreek niet verder over deze kettersche taal, mijn waarde.

20. Als iemand deze kettersche rede niet kent, dan is die mensch voorzeker nog niet volmaakt, en is zijn kennis nog onvoldragen. Want deze ketterij is het wezenlijk volkomene, de alleruiterste volmaking; deze ketterij is de geloofsbelijdenis en de ṣalât, aanbidding, leven en essentie, de wezenlijke ṣalât!

21. Laat ik thans ophouden met mijn vermaan, en er een einde aan maken, want mogelijk is het reeds te lang. Als het de lachlust wekt, volg het dan niet. Maar al zijn de woorden ongepast, zóó is het gedrag van wie het gevaar trotseert. Jongelieden dwalen, en zonder iets te doen, wijken zij dikwijls reeds af van het rechte pad, voortdurend dwars en scheef tegen het goede in.

Tekstbijlage, naar Jav. Hss. Collectie Snouck Hurgronje No. 94 bl. 17-24.

DE SOELOEK MALANG SOEMIRANG

Zangwijze: Ḍanḍanggoela.

1. Malang soemirang amoerang niti
anrang baja denira mong gita
rarywanom akeh doedoene
anggĕlar oedjar loepoet
anrang baja tan wroeh ing wisṭi
angoetjap tan wroeh ing trap
kadoek andaloeroeng
pangoetjape lalaloeja
ambalasar ḍahat amalangsĕngiti
tan kĕna winikalpa

2. Andaloeja kadadawan angling
tan apatoet lan oedjar ing sastra
lan moerang dadalan gĕḍe
ambawoer tatar-toetoer
anoet marga kan den-singkiri
anasar ambalasar
amĕgat kĕkoentjoeng
tan ana oedjar kĕrasa
liwang-liwoeng pangoetjape boerak barik
noelya kaja wong edan

3. Iḍĕp-iḍĕpe kadya raryalit
tan angrasa dosa jen dinosan
tan angritjik tan angrontje
datan ahitang-hitoeng
batal karam tan den-singgahi
woes mandjing abirawa
liwoeng tanpa toetoer
angangge sawĕnang-wĕnang
sampoen kerĕm makame wong koepoer kapir
tan ana den-sentaha

4. Angroesak sarak oedjar sarehing
atjawĕngah lan adjar ing sastra
asoewala lan wong akeh
winangsitan andaroeng
kĕdah anoet lampah tan joekti
moelane ambalasar
woes amangge antoek
djatining apoerohita
marminipoan tan ana den-walangati
sakeh ing pringgabaja

5. Pangoetjape woes tanpa kekering
oranana bajane kang wikan
ḍatĕng kawoela djatine
tan ana bajanipoen
anging tan wroeh djatinireki
pan djatining sarira
tan roro tĕtĕloe
kadyangganing rĕringgitan
doek sang Pandjyasoesoepan rahina wengi
kesah saking nagara

6. Aneng Gĕgĕlang loemampah tjarmin
anoekma aran ḍalang Djaroeman
den pĕnḍĕm koelabangsane
datan ana kang wĕroeh
lamoen Pandji ingkang angringgit
balobokĕn ing roepa
pan djatine tan wroeh
akeh ngarani ḍaḍalang
ḍahat tan wroeh jen sira poetra ing Kĕling
kang aminḍa ḍaḍalang

7. Adoh kadohan tingalireki
aparĕk rĕke tan kaparĕkan
jen sang Pandji roepane
deng-sĕnggeh baja doedoe
lamoen sira Pandji angringgit
baloklokĕn ing tingal
pan djatining kawroeh
lir Wisnoe kĕlajan Kresna
ora Wisnoe anging Krĕsna Dwarawati
amoempoeni nagara

8. Wisesa Krĕsna djati tan sipi
kang pinoedjyeng djagad pramoedita
tan ana wroeh ing polahe
lir Kresna djati Wisnoe
kang amanggih datan pinanggih
pan ija dening njata
kadjatenirekoe
moelane loembrah in djagad
angestokĕn kawignjan sang Wisnoe-moerti
njatane aria Krĕsna

9. Mangkana kang woes awas ing djati
oranana djatining pangeran
anging kawoela djatine
kang tan wroeh kengar koroep
pan kabanḍang iḍĕpireki
katimpoer dening sastra
miloe kapiloejoe
ing wartaning wong akaṭah
pangestine den-sĕnggeh wonten kakalih
kang moerba kang wisesa

10. Jen ingsoen masih ngoetjap kang lahir
angoer matija doek lagi djabang
ora ngangka ora ngame
akeh wong angrĕmpĕloe
tata lapal kang den-rasani
sĕmbajang lan poewasa
den-goenggoeng tan soeroed
den-sĕnggeh anĕlamna
tamboeh gawe awoewoeh kadya raragi
akeh dadi brahala

11. Pangroengoenisoen doek rare alit
nora sĕlam dening wong sĕmbajang
nora sĕlam dening anggen
tan sĕlam dening saoem
nora sĕlam dening koelambi
tan sĕlam dening ḍestar
ing pangroengoenisoen
ewoeh tĕgĕse wong sĕlam
nora sĕlam dening anampik amilih
ing karam lawan kalal

12. Kang woes prapta ing sĕlame singgih
kang wisesa toewin adi moelja
sampoen tĕka in omahe
woeloe salĕmbar ikoe
brĕsṭa gĕsĕng tan ana kari
angganing aneng donja
kadya adĕdoenoeng
lir sang Pandji angoembara
sadjatine jen mantoek ing goenoeng oerip
moelja poetreng Djĕnggala

13. Akeh wong koroep dening sĕdjati
sotaning wong dereng poerohita
den-pisah-pisah djatine
den-sĕnggeh seos woedjoed
sadjatine kang den-rasani
oembang ing kapiran
tamboeh kang den-tĕmoe
ikoe ora iki ilang
midĕr-midĕr djatine kang den-oelati
tan wroeh kang ingoelatan

14. Brahalane den-genḍong den-inḍit
malah kabotan dening dandanan
mangke dereng wroeh djatine
dening wong tanpa goeroe
amoengakĕn wartaning toelis
kang ketang djatining lyan
den-toetoer anggaloer
den-toeroet kadya dadalan
kadjatene ḍeweke nora kalingling
lali pedjah mimilang

15. Dosa goeng alit kang den-singgahi
oedjar koepoer-kapir tan den-oetjap
ikoe wong anom kawroehe
sĕmbajang tan soeroed
poewasane den ati-ati
tan ajoen kasĕlanan
kalimpoet ing hoekoem
kang sampoen tĕkeng kasidan
sĕmbah poedji poewasa tan den-wigati
nora rasa-rinasan

16. Sakeh ing dosa tan den-singgahi
oedjar koepoer-kapir tan den-toelak
woes liwang-liwoeng polahe
tan andoeloe dinoeloe
tan angrasa tan den-rasani
tan amaran pinaran
woes djatining soewoeng
ing soewoenge ikoe ana
ing anane ikoe soerasa sĕdjati
tan kĕna den-oetjapna

17. Doedoe rasa kang kĕraseng laṭi
doedoe rasa rasaning patjoewan
doedoe rasa kang ginawe
doedoe rasa rasaning goejoe
doedoe rasa rasaning laṭi
doedoe rasa rĕrasan
rasakoe amĕngkoe
salir ing rasa soerasa

rasa djati kang kĕrasa djiwa djisim
rasa moelja wisesa

18. Kang woes toemĕka ing rasa djati
panĕmbahe da tanpa lawanan
lir banjoe mili poedjine
ing ĕnĕnge anĕboet
ing oenine ija amoedji
solahe raganira
dadi poedjinipoen
tĕkeng woeloene salĕmbar
ing osike tan sipi dadi pamoedji
pamoedji ḍawakira

19. Ingkang tan awas poenikoe pasṭi
dadi kawoelane kang woes awas
tĕka ing sĕmbah poedjine
amoeng djatining wĕroeh
pamoedjine rahina wĕngi
mantĕp paran kang awas
oedjar ikoe loepoet
ananging aran tokidan
lawan oedjar koepoer-kapir ikoe kaki
adja masih rĕrasan

20. Jen tan wroeha oedjar koepoer-kapir
pasṭi wong ikoe doeroeng sampoerna
maksih bakal pangawroehe
pan koepoer-kapir ikoe
ija ikoe sampoerna djati
pan wĕkas ing kasidan
koepoer-kapir ikoe
ija sadat ija salat
ija idĕp ija oerip ija djati
ikoe djatining salat

21. Soen-marenana angedarneling
soen-sapije ta bok kadĕdawan
mĕnawa mĕdal tjoetjoede
adjana miloe-miloe
mapan ikoe oedjar tan jakti
pan mangkana ing lampah
anrang baja ikoe
rare anom ambĕlasar
tanpa gawe gawene sok moering niti
anggoeng malang soemirang.

STORM-KIND EN GEESTES ZOON

door

Dr. R. GORIS

Dat de Paṇḍawa's en Korawa's uit de Javaansche wajangverhalen zeer waarschijnlijk de gehindoeïseerde phase vormen van een oer-inheemsche phratrie- en clan-indeeling heeft Dr. Rassers aannemelijk gemaakt in zijn Pandji-roman [1]).

Dat daartegenover echter voor het huidige Javaansche denken deze zelfde Paḍaawa's daarnaast ook een allegorische waarde hebben, valt evenmin te ontkennen.

Een dergelijk verschijnsel is ons uit de gekerstende Germaansche wereldbeschouwing der Europeesche Middel-eeuwen bekend genoeg.

Bij deze allegorische interpretatie, — waarvan de rĕrĕnggan's in de lakon, vooral bij de behandeling der dasanama en bij de uitvoerige tooi-beschrijvingen af en toe iets laten doorschemeren — is Joeḍi-ṣṭira de belichaming van den Rechtvaardigen mensch, den idealen vorst, onder wiens bestier ieder zijn recht erlangt en het Rijk bloeit.

Ardjoena is de Erotische mensch, of wil men liever: de Don Juan.

Maar wie is Wrĕkodara in allegorischen zin? Dit nader te onderzoeken en daarbij tevens de schijnbaar dubbele figuur, die Bima uitbeeldt, te ontleden, is de bedoeling van deze bijdrage.

Hierbij gaan wij uit van het Javaansche heden, zooals wij dat kennen uit de wajang.

De lakon-stof is ook episch in dien zin, dat ze samenvattend is, cosmisch van opzet: de verschillende aspecten en lotgevallen van een of anderen held, in bijzondere lakon's en andere geschriften uitvoerig geteekend en verhaald, vinden in de rĕrĕnggan's een zeer gecondenseerde behandeling, naast wat van de andere figuren in 't kort verteld wordt.

De rĕrĕnggan's beschrijven de namen en kleeding van Wrĕkodara telkens met zoogenaamde verklaring. Zij zijn in zoo hooge mate stereotyp, dat bij de enkele volledig in druk verschenen exemplaren soms woordelijk hetzelfde verhaald wordt.

Enkele van deze verklaringen werpen licht op het karakter van deze figuur.

Aan den naam Bratasena wordt een herinnering vastgeknoopt aan zijn verblijf op het Kerkhof Gonda-majit.

Aan dien naam van Bima de voorstelling, dat hij voor „de ouders" (bapa babune) van zijn broeders geldt.

Wrĕkodara wekt herinneringen aan het dragen van zijn moeder en zijn broeders, bij de vlucht uit het verbrande Lakhuis [1]).

De namen Joeḍi-pati, Koesoema-dilaga, Koesoema-joeda, Djaja-laga wijzen allen op zijn strijdhaftigheid.

Bajoe-poetra op zijn zoonschap van den Windgod; Gonda-wastratmadja (etymologisch ten onrechte) op dat van Paṇḍu; bij bij Wajoe-ninda vertelt de ḍalang, dat Bima, op zijn tochten geen gezellen heeft, behalve bliksem, aardschokken, en orkanen, dat hij als stut van het Rijk Ngamarta geldt; ook al bleef er maar een schaduwbreedte van dit Rijk over, hij houdt stand; nooit verflauwt zijn moed; als hij zacht is, is hij handelbaar als een touw, als hij hard is, zou hij als pikol-stok dienst kunnen doen. Daarom is hij bij alle onderdanen van Ngamarta, groot en klein, tegelijk gevreesd en bemind.

1) W. H. Rassers, de Pandji-Roman. Acad. proefschrift, Leiden, 1922, p. 285 sq., 365.

1) Ook bij het verlossen van Pandu uit de hel draagt B. hen (Bimaswarga, redactie in Matjapat).



Voor wie goed is, is hij goed, voor den kwade kwaad, zelfs zijn eigen hand zou hij (afhouwen en) van zich werpen, als die kwaad wou.

Zijn gouden voorhoofds-sieraad wijst op zijn verblijf in Dewaroetji'schoot. Zijn oorsieraden als tamarinde-vezels zijn een aanduiding van helder inzicht bij schijnbare domheid.

De reuk van de witte Poeḍak-bloem, waarmee hij zich tooit, is een symbool van zijn mystieken geur (jen wangi djaba, ija wangi djĕrone). Zijn arm banden wijzen op z'n sneuvelen in den Eind-strijd.

Zijn naga-bonda wijst op een wreedheid als dien van den slangenvorst (Taksaka). Zijn gĕlang, genaamd Tjandra-kirana wordt in verband gebracht met de voorstelling, dat hij geleerde, goeroe, was zonder geschreven boeken (dus bovennatuurlijke mystieke kennis bezat), helder als de Volle Maan. Zijn groote nagel, Pontja-naka, is symbool van zijn kundigheden, waardoor hij de raadsman van al zijn broederen is.

Zijn lendedoek ,,poleng bang, bintoeloe'' wijst op zijn ontwijken (soemingkir) der vijf booze driften (nĕpsoene gangsal).

Zijn gordel doelt op zijn onderscheidingsvermogen van de vereeringplaatsen der goden. Zijn sleep is een teeken, dat hij de heele wereld omvat. Zijn voetringen zijn een herinnering aan den tocht naar het Hart der Zee, waar hem de Slang omstrengelde.

Bij zijn voortsnellen ziet hij links noch rechts, hij gaat rechtdoor, met groote sprongen, gevolgd door stormwinden, onder het prevelen van tooverspreuken. Boomen met diepe wortelen breekt hij af, met ondiepen wortel, ontwortelt hij. Hem volgen de Vijf Winden, die allen één zijn.

De g e l e van bagawan Mahenaka, de g r o e n e van den olifant Setoebanda, de r o o d e van geesten en boomspoken, de z w a r t e, zijn eigen; de w i t t e van bagawan Kapiwara (Hanoeman).

Trachten wij het karakteristieke uit deze veelheid samen te vatten, dan blijkt ten eerste, dat Wrĕkodara geldt als de physiek sterken held, die standvastig is in den strijd, die, vergezeld van bliksem, donder en storm, zijn weg door de wereld kiest, ,,rücksichtslos'' in den besten zin van het woord.

Deze trekken worden grootendeels in verband gebracht met zijn zoonschap van Bajoe, den windgod. Dit is, aldus geformuleerd, een zuiver-Hindoeïstische mythe. Maar wij moeten ons hier er zeker voor hoeden dat ,,zoonschap'' als een menschelijke familie-verhouding zinloos ,,op de goden-wereld geprojecteerd'' te beschouwen.

Het beteekent volgens primitief denken, — een stadium, dat ook de op Java als gecultiveerd te voorschijn tredende Hindoe's, evenzeer gekend en slechts een zeer gedeeltelijk ,,vergeten'' hebben, — een verwantschap van natuur en aard tusschen ,,den vader en den zoon'', niet louter een aanteekening in de registers van den burgerlijken stand der goden [1]).

Wrĕkodara heeft dus karakter-affiniteiten met Bajoe, had die, prae-javaansch bij de Hindoe's. Maar de primitieve clan-vader van het prae-hindoeïstische Java had die affiniteiten met den allesdoordringende, overal tegenwoordigen Wind evenzeer. Zoo laat zich deze identificatie zeer goed begrijpen. En juist deze enge verwantschap van Bima met Bajoe, die dus volgens een der grondwetten van het primitieve denken, n.l. gelijkenis = gelijkheid, tot onderlinge verwisselbaarheid het recht geeft, kan ons zeer goed het geheel andere aspect van Wrĕkodara genetisch verklaren.

Met dit geheel andere aspect bedoel ik dan zijn huidige mystieke en religieuse beteekenis.

Want naast den physiek sterken held is hij de raadsman van al zijn familieleden; uitdrukkelijk wordt vermeld, dat hij, de schijnbaar loutere spiermensch, de

1) Zie hierover Dr. Pigeaud's bespreking van mijn proefschrift, in Djawa, Januari 1927, p. 42 (tweede kolom).

kracht-patser, in wezen schrander is. Hij is geleerd, zonder de boeken gelezen hebben, hij is de man, die eerst door physieke kracht in strijd met de elementen en monsters doordringt zoowel in de hel en den hemel (Bimaswarga), als ook in het Hart der Zee, waar hem nog hooger dan hemelsche heerlijkheid, want: mystiek inzicht, geschonken wordt. (Dewa-roetji); hij is een ethische figuur; ,,als zijn rechterhand hem ergert, werpt hij hem van zich''; hij ontwijkt de vijf booze hartstochten.

Hij is dus in alle opzichten de hoogere, geestelijke mensch; in aardsche aangelegenheden aller raadsman bij schijnbare domheid, in zedelijk opzicht onkreukbaar en onverbiddelijk streng ook tegenover zichzelf; maar ook in de mystiek wordt hem geopenbaard het groote geheim, dat den anderen onthouden blijft.

Hoe is nu deze kant van den Goeden Reus te verklaren?

Volgens primitieve denk-wetten was hij de gelijke van Bajoe, van Angin, den Wind.

En de ontwikkeling van Wind tot Geest, van Wind tot ,,Ziel'' in een bij zeer vele volken bekende gedachtengang.

Wilhelm Wund tnoemt dit de ,,Hauchseele'' [1]).

Het kan hier moeilijk van ons verlangd worden, dit reeds door vele andere uitvoerig beschreven en goed gedocumenteerde proces opnieuw te teekenen. Voor zoover het 't Hindoe-Javaansche denken betreft, zijn de mystiek philosophische speculaties op het thema ,,bāyu'' geschetst in mijn dissertatie [2]).

Hiermede hebben wij trachten duidelijk te maken, dat de Wind-Zoon, dat is het physiek-sterke Storm-kind tegelijk is de mystiek-verlichte Geest of Ziel.

Zoo is het ons niet langer een raadsel, hoe Bima de verschillende ,,rollen'' speelt, waarop de rĕrĕnggan's even wijzen, maar die in de overige litteratuur in den breede geschilderd worden.

Zoo is ons nu ook duidelijk, hoe in een bepaalde redactie van de aṣṭa-brata, — de acht ,,geloften'' van den vorst, — eigenschappen van den held Bima toegeschreven worden aan den God Bajoe [1]). Zijn halstarrigheid, zoodat, als hij niet meer stevig is, het einde komt: ,,jen tan adjĕg, wĕkasane dadi''. Wat hem in den weg staat, ontwortelt hij; de loome en trage wordt door hem gehaat. Hij vervult de geheele wereld. Bajoe is ,,kaku kukuh'' (hard en vast), juist wat van Bima gezegd wordt. Zijn volgelingen zijn niet lui en traag, maar snel en vlug als loeiende orkanen.

Hij propt zich vol met eten (een zeer bekende trek van Bima) hij is tegen-den-draad-in, als men hem beveelt te slapen, staat hij op; zijn matras, kussen en goeling, zijn gordijn, loewoer, dat alles woelt hij dooreen, en haalt hij door elkaar; hij eet zijn voedsel bij bakken vol (djodjoḍangan), als hij ontwaakt.

Zoo begrijpen wij ook, waarom men bij het aantrekken van den cawat poleng de tooverspreuk: ,,kewanan ing bhimaçakti'' prevelt [2]).

Deze mantra heeft de bedoeling dengene, die hem opzegt, onzichtbaar te maken voor den vijand, men identificeert zich met allerlei grootheden als sadāçiwa, bāyu-pramāṇa, lingga-pramāṇa, tenslotte met bhima-çakti. Men kan dan door het luchtruim snellen, naar alle windstreken, ongezien en onopgemerkt, want niemand kent de plaats van wie (als) Bima is geworden. Men heeft, ja nog sterker, men is bhimaçakti.

Maar daarom is nu ook duidelijk, dat het Bima moet zijn, die zijn familie geleidt eerst naar de hel, later naar den

1) Naast b.v. de andere ontwikkelingsgang: schaduw — schim — ziel. (Schattenseele).
2) R. Goris. Bijdr. Kennis O.J. en Balin. theologie. Acad. proefschrift, Leiden 1926, p. 58-62.

1) Handschrift door Prof. G. A. J. Hazeu ten geschenke ontvangen van P. A. Natadiradja.
2) Zoo b.v. Cod. 876 Bat. Gen. fol. 4.

hemel, zooals de Bhīma-swarga ons schildert. Ook in een geschrift: Ucapucapan Bhīma-swarga, waarin beschrijvingen van goden en hemelen, maar ook ook raadsels voorkomen, is Wrĕkodara degene, die dat alles hoort en beleeft. En niet het minst blijkt ons zijn mystieke kant in de Dewaroetji, waarvan verschillende redacties, alle vol mystiek-philosophische speculaties, bekend zijn, de oudere volgens Hindoe-Javaansch systeem, de jongere naar Javaansch-moslimschen gedachtengang.

Ter illustratie van den inhoud volgt hier de korte beschrijving van de jongste, Javaansch-moslimsche redactie [1]).

,,Bima of Wrekodara, de tweede der Paṇḍawa's, wordt door Drona of Doerna (den raadsman der Korawa's) gezonden om het levenswater te zoeken; hij zendt hem naar den berg Tjondra Moeka, doch alleen om hem op de proef te stellen; hij heeft daar reuzen te bevechten, doodt er de boeta's Sang Roekma en Roekmala en haalt den geheelen berg onderste boven, maar vindt niets. Eene stem van Endra Bajoe zegt hem, dat hij op de verkeerde plaats is, dat hij terug moet naar Ngastina. Hij volgt dien raad. Drona zegt hem nu, dat de plaats van het levenswater is in de diepte der zee; ook hiertegen ziet Bima niet op. Doch de Korawa's zijn innerlijk verheugd en hebben de overtuiging, dat Bima (een der voornaamste Pandawa's hun vijanden) nu wel den dood zal vinden, Drona uit deze hoop ook in alles behalve stichtelijk of Pandiet-Maleisch. Bima gaat afscheid nemen te Ngamarta. Zijn broeders en bloedverwanten willen hem tegenhouden maar te vergeefs. Zijne reis; de zee met al haar monsters. Hij doodt een ontzachelijke venijnige slang. De Pandawa's zijn intusschen zeer ongerust; doch Arimoerti slaagt er in hen gerust te stellen. B. vindt op den bodem der zee een wezen, dat op het oog een kind gelijkt n.l. Dewa Roetji. Deze licht hem in omtrent zijne afkomst, dat hij afstamt van Batara Goeroe, dat hij weet wat hij wil, en dat als hij de badan soetji (het reine lichaam) zoekt, hij maar in zijn goewa garba (buikholte) moet kruipen, waar de geheele wereld wel plaats in vindt. Daar binnen gekomen ziet B. eene onbegrensde zee, die toen hij daarover klaagt, grenzen krijgt en kleuren en vormen aanneemt door D.R.'s invloed. Mystiek over kleuren, over de ware tyas (hart) poetih (wit of rein), het djati (ware). De dat (het wezen). Zedelessen in den vorm der soeloek over de soeksma djati (de ware Ziel of Geest). B. vraagt om te blijven, het antwoord luidt: niet vóór dat hij dood is. Verder over oerip sadjati (het ware leven) kawoela lan goesti (dienaar en heer), pati djroning oerip (de dood in het leven) en oerip djroning pati (het leven in den dood). Beschouwingen over goeroe (meester) en moerid (leerling). Bima terug te Ngamarta. Vreugde over zijn terugkomst."

Zoo blijkt ons dus, dat de dubbele functie van Bima, — te verklaren uit zijn verwantschap met Bajoe, — tot op heden, naar beide zijden zich heeft blijven ontwikkelen; dat Storm-kind en Geestes Zoon beide nog leven in het Javaansche denken, als een en dezelfde: Bima-Wrĕkodara — Bajoepoetra, met de cawat-poleng-bang-bintoeloe!

Weltevreden, 15 Februari 1927.

1) Naar Vreede, in diens Catalogus der Jav. en Mad. handschriften te Leiden. (1892) p. 249.

MOSKEE-ONDERZOEK IN DEN ARCHIPEL

door

Dr. W. F. STUTTERHEIM

Ik herinner mij hoe Prof. Dr. C. Snouck Hurgronje (nu ongeveer tien jaar geleden) op een zijner colleges over den Islâm in Nederlandsch-Indië in na afloop van een beschouwing over de moskee-indeeling in den Archipel, aan de verzamelde studenten den raad gaf om, voorzoover het lot hun daartoe gunstig zou zijn, een onderzoek in te stellen naar eventueele overeenkomsten tusschen de moskee-bouw van Indonesië en die van het land, vanwaar de indonesische Islâm in eerste instantie afkomstig is: Goedjarât. Deze raadgeving werd nauwkeurig genoteerd en van een merkteeken in margine voorzien.

Eenmaal hier aangekomen bleek mij echter al spoedig, dat het voorgestelde onderzoek reeds gedeeltelijk was ondernomen. Weliswaar nog niet tot een beslissend einde gebracht, had het toch veel van het interessante ingeboet. Men kan nu als vrijwel vaststaand aannemen, dat de moskee-bouw in den Archipel en met name op Java teruggaat tot vóór-moehammadaansche bouworden, waarvan voor dit laatste eiland wel geen talrijke bewijsstukken meer over zijn, doch die op Bali nog ongestoord hunne eeuwenoude traditie voortzetten. Het is voornamelijk de werkzaamheid van Maclaine Pont geweest, die ons, onder andere in dit tijdschrift, heeft duidelijk gemaakt hoezeer de houten moskee-bouw verwant is aan de overige houtbouwstijlen van den Archipel, en hoezeer aan den anderen kant deze laatste hun oorsprong in den vóór-moehammadaanschen tijd verraden hebben door hetgeen ons op tempelreliefs als anderszins is bewaard gebleven.

Reeds eerder had de minaret van de moskee van Koedoes, een der oudste moskeeën van Java, aan archaeologen aanleiding gegeven op te merken, dat soms een zuiver hindoejavaansche bouwstijl werd gevolgd bij een moehammadaansch bouwwerk. Daaraan wil ik toevoegen, dat de balische torenachtige bouwsels als de bale tĕgĕh, de koelkoel en andere, deze opmerking nog relief verschaffen. Daaruit toch, blijkt dat deze bouworde zich niet speciaal voor een minaret heeft gewijzigd, doch dat niets anders is geschied, dan dat een bestaand bouwwerk van oorspronkelijk andere bestemming als minaret in gebruik is genomen.

Moeilijker was het echter de herkomst van de moskee zelf na te gaan; van verschillende zijden werd daarbij gewezen op een ander balisch bouwwerk: de hanenklopbaan, die evenals de javaansche moskee een zoogenaamd toempang-(verdieping-)dak bezit en daarenboven van veel grooter afmetingen is dan de meeste balische bouwwerken. Immers, juist dit laatste, de kleine afmetingen van tjandi's, bale's en woonhuizen op Bali, die zoozeer aansluiten bij dergelijke beperkte dimensies der oostjavaansche tempels, was het, dat niet zonder meer een overgang van hindoeistisch bouwwerk tot moskee aannemelijk maakte. Aan den anderen kant waren er echter de groote vorstenlandsche dalĕms om een uitbreiding der afmetingen van de javaansche houtbouw mogelijk te achten. Nog steeds is het laatste woord in dezen niet gesproken, doch, hoezeer men ook nog weifelen moge tusschen het aan alle zijden open bouwwerk met toempangdak, dat de balische hanenklopbaan vertoont, eenerzijds en de javaansche dalĕm anderzijds, duidelijk is intusschen geworden, dat aan een indonesische, althans vóór-moehammadaan-

sche herkomst niet meer getwijfeld kan worden.

Eenig licht zou hierbij kunnen worden verspreid door een vergelijking der oudste moskee-erven met die der poera's (tempels) en poeri's (vorstenwoningen) op Bali. Het ligt daarbij voor de hand te veronderstellen dat het poeri-erf meer kans heeft trekken van verwantschap te vertoonen dan het poera-erf. Immers, zou het wel goed denkbaar zijn dat bij de wijze van vestiging van den Islâm, zooals ons die voor den Archipel is bekend geworden en die zich kenmerkt door een langzaam doordringen in de bestaande godsdienstvormen (juist dus zooals de Islâm thans nog op Bali werkt), de nieuwe godsdienst de oude heilige tempelerven zou hebben gebruikt? Elders in de wereldgeschiedenis leeren wij vaak genoeg, dat een godsdienst, die zich naast een anderen vestigt en dezen langzamerhand verdringt, gewoonlijk juist bouwwerken van profanen aard gebruikt om aan de behoeften in den allereersten tijd te voldoen: is niet de oorsprong van de christelijke kerken elders te zoeken dan in de romeinsche tempels? Daar komt nog bij, dat op Bali de verlaten tempelerven (die eventueel in aanmerking zouden gekomen zijn voor vestiging van een moskee) hunne heiligheid blijven behouden en liever aan verval worden overgelaten dan voor iets anders bestemd te worden. Ten slotte betreft zoowel de verwantschap bale tĕgĕh (of koelkoel) — minaret, als hanenklopbaan — moskee beide, slechts buiten het tempelerf staande, profane bouwwerken.

Hoe dit ook zij, nauwkeurige opmetingen en vergelijkingen zouden hier een beslissing ongetwijfeld kunnen uitlokken. De verdere inrichting van de moskee met een preekstoel en nis in de richting van Mekka kan evenmin veel eischen gesteld hebben aan een zeer bepaalden bouwvorm. Integendeel, het feit, dat de oude moskeeën hunne keblat (richting naar Mekka) niet zuiver vertoonen, doch volstaan met een richting naar het Westen kan zijn oorsprong hebben in het zonder meer gebruiken van geörienteerde hindoejavaansche bouwwerken en behoeft dus geen slordigheid te zijn.

Eerst later voelde men blijkbaar behoefte deze keblat te corrigeeren en heeft men door het trekken van lijnen op den moskeevloer aan dit verlangen voldaan.

***

Het vraagstuk zou al heel eenvoudig zijn op te lossen, indien de feiten zich in alle gevallen met het boven kort aangestipte vereenigden. Doch daaraan ontbreekt nog iets.

Wij treffen namelijk onder de oudste grafsteenen uit den moehammadaanschen tijd enkele aan, die in vorm afwijken van de later gebruikelijke.

Nu is het reeds lang geleden gelukt de herkomst van deze steenen vast te stellen en die herkomst wees naar het land van den nieuwen godsdienst, naar Goedjarât. Cambay bleek steen en opschrift te hebben geleverd.

Dit feit maant tot voorzichtigheid en doet ons op de hoede zijn voor onverwachte verrassingen. Het is toch in het geheel niet uitgesloten dat de lieden van Goedjarât, die als kooplieden hier den Islâm brachten, in den allereersten tijd geen genoegen hebben genomen met indonesische bouwwerken voor de plaats hunner godsdienstige samenkomsten op Vrijdag, doch wel degelijk naar gebruik in hun eigen land goedjaraatsche moskeeën van grooteren of kleineren omvang in de oude havenplaatsen aan de noordkust van Java hebben laten bouwen. Zeer waarschijnlijk is dit echter niet, daar juist het totaal afwezig zijn van eenig koloniseerend karakter bij hun komst ook moet doen veronderstellen, dat zij niet de beschikking hadden over de noodige architecten, die hunnen bouwstijl voldoende machtig waren. Doch, evengoed als zij hun grafsteenen in den eersten tijd uit hun vaderland hebben doen „uitkomen", kunnen zij zich ook op hunne tochten

hebben doen vergezellen door de vereischte geschoolde krachten. En als eenmaal deze mogelijkheid gegeven is, is het lang niet uitgesloten dat wij nog heden, hetzij in den grond, hetzij als sporen in den overigens indonesischen bouwstijl der eerste moskeeën, trekken van overeenkomst zullen ontmoeten met bouworden in Goedjarât.

Een dergelijke vondst zou evengoed als die van den grafsteen van Mâlik Ibrahîm in Grĕsik nieuwe gegevens kunnen verschaffen over den gang van zaken in dien tijd.

Zulk een onderzoek is het dus, dat zich aansluit aan de door Prof. Snouck Hurgronje destijds gegeven en aan het hoofd dezer regelen geplaatste opmerking.

Doch zulk een ouderzoek is niet in een vloek en een zucht gedaan, maar eischt een afzonderlijke kracht, die, voldoende op de hoogte van technische en theoretische mogelijkheden, van geschiedenis en taal, zich gedurende langen tijd daaraan zal kunnen wijden. Maar dan zou ook tevens gevonden zijn de man, die het nu reeds al te lang verschoven onderzoek van alle oude moskeeën in den Archipel zou kunnen ter hand nemen; welk onderzoek op zijn beurt weer als basis kan gelden van een grooter onderzoek der moehammadaansche oudheden in het algemeen. Helaas zijn zeer vele daarvan, die, behalve godsdiensthistorische vooral historische en kunst-historische gegevens zouden kunnen toevoegen aan hetgeen ons nog maar al te spaarzaam bekend is, soms zelfs aan vakkundigen niet eens bij name bekend. Hier ligt een nieuwe taak voor den Oudheidkundigen Dienst, een taak, die tevens het voordeel zal hebben nut af te werpen voor de cultuur van Java. De verkregen resultaten zullen den dreigenden en reeds gedeeltelijk ingezetten tijd van neo-klassicisme kunnen voorkomen of althans beperken en de verzamelde schat van ornamenten zal voor den Javaan een taal spreken, die hij verstaan kan.

Soerakarta, Januari 1927.

EEN ZONDERLINGE APPRECIATIE DER HADRAMIETEN BIJ EEN DEEL DER BATAVIAANSCHE BEVOLKING

door

B. Th. BRONDGEEST.

Dat Arabieren bij de inheemsche bevolking van Java in hooge eere staan is een voldoende bekend feit, zoo ook, dat Sajjids van dezen eerbied het grootste deel ontvangen.

Minder bekend is misschien echter het onderscheid, dat, naar ik herhaalde malen kon opmerken, door een deel van de onontwikkelde lagen der inheemsche Bataviaansche bevolking wordt gemaakt tusschen Arabieren (Orang Arab) en Hadramieten (Orang Hadramoet). Begrijpelijk is het, dat deze onontwikkelde lieden zich van de Hadramitische afkomst van het overgroote deel der Arabieren in Nederlandsch-Indië niet bewust zijn, doch zij gaan in dezen vaak nog verder. Het duidelijkste is mij dit gebleken uit een gesprek, dat ik eens had met een eenvoudig, geheel onontwikkeld man, uit een der kampoengs van het land Tjiawang bij Mr. Cornelis afkomstig.

Ons onderhoud kwam op de Arabieren en hun leefwijze, toen mij tot mijn niet geringe verbazing bleek, dat de eenvoudige Tjiawanger onderscheid maakte tusschen Arabieren (Orang Arab) en Hadramieten (Orang Hadramoet). De naam Hadramoet was hem bekend, maar uit de verdere ontwikkeling van ons gesprek kon ik met beslistheid opmaken, dat hij deze lieden eigenlijk niet tot de Orang Arab rekende.

„De Orang A r a b, mijnheer, dienen wij te eeren, daar zij afkomstig zijn van het land van onzen Profeet en hun ilmoe daardoor grooter is dan die, welke wij ooit kunnen verwerven."

„Maar een S a j j i d dan," vroeg ik „een Sajjid is toch ook een Orang Arab, daar hij afkomstig is uit het land van den Profeet".

„Zeker, mijnheer, in dat opzicht is hij natuurlijk ook een Orang Arab, maar toch zouden wij hem nooit een Orang Arab durven noemen, neen, een Sajjid is een h e i l i g man, dien wij moeten vereeren, terwijl wij een Orang Arab slechts behoeven te eerbiedigen. Ik zal U vertellen mijnheer. Eenige jaren geleden liepen er een paar geiten op mijn grond en waren bezig mijn casave-aanplant te vernietigen. Ik liep op de geiten toe en verdreef ze door ze met mijn hand te slaan. Plotseling echter was de hand, waarmede ik geslagen had, verlamd en twee maanden lang kon ik er niets mede uitvoeren. De geiten waren n.l. het eigendom van Sajjid N. N., die daar woont. Ik kende de dieren niet, daar de Sajjid ze eerst den vorigen dag had aangekocht. Ziet U, mijnheer, dat zou mij nooit overkomen zijn, als de geiten het eigendom waren geweest van een gewonen Orang Arab. Neen, een Sajjid is heilig en evenzoo al zijn bezittingen en dat is bij een gewonen Orang Arab niet het geval."

Verhalen als dit, hetwelk mijn zegsman als argument voor de heiligheid van een Sajjid aanhaalde, kunnen geen verwondering wekken; daarvoor zijn ze te algemeen in den volksmond verbreid. Ik vroeg verder en merkte op, dat hij dus ook niet die groote mate van eerbied in acht zou nemen voor b.v. zijn buurman, N. bin N. (den naam verzwijg ik hier begrijpelijkerwijze).

„Die, mijnheer, die is geen Orang Arab, die is een Orang Hadramoet".

Ik stond verbaasd en trachtte den goeden man uit te leggen, dat Hadramaut een landstreek is in Arabië.

,,Dat kan wel waar zijn, mijnheer, ik ben maar dom, maar toch is een Orang Hadramoet lang niet hetzelfde als een Orang Arab en zeker niet als een Sajjid''.

Merkwaardig duidelijk kwam hier dus het verschil uit in benaming van de verschillende soorten van individuen van éénzelfde volk.

Nu was mij de ongunstige beteekenis van den naam ,,Orang Hadramoet'' reeds, o.a. van Sumatra's Westkust, bekend. Dit onderscheid, dat den Hadramiet buiten de Arabieren schijnt te willen uitsluiten, was mij echter nieuw.

,,Voor een Orang Hadramoet behoeven wij in het geheel geen eerbied te hebben, mijnheer,'' aldus weer mijn zegsman. ,,Kijk eens, een Orang Arab is vuil, niet waar, hij leeft eigenlijk zoo maar tusschen de uitwerpselen van zijn geiten. Hij is echt, wat wij noemen ,, ,,djorok'' '', maar een Orang Hadramoet is nog veel erger, want hij is bovendien slecht, leeft van woeker en tracht ons steeds te benadeelen. Neen, een Orang Hadramoet is geen Orang Arab, hij is een slecht man, wien wij onze dochter niet tot vrouw zouden willen geven.''

Nu vormde mijn zegsman met zijn classificatie van de Arabieren zeker wel een uitzondering, doch dat de zienswijze, die hij zoo scherp uitte, meer verbreid is, dan ik dacht, kon ik door verder voorzichtig onderzoek, voornamelijk op het land Tjiawang, met zekerheid constateeren. Zoo weet ik van een persoon op dat land, die door zijn kampoenggenooten om zoo te zeggen geboycot werd, omdat hij zijn dochter aan een Arabier, die niet eens op het land woonachtig was, doch daar als een echte Orang Hadramoet bekend stond, als vrouw geschonken had en eerst weer in de kampoenggemeenschap werd opgenomen, toen zijn dochter, reeds betrekkelijk kort na haar huwelijk, weer was verstooten.

Meer dan ik dacht, bleek mij ook het gemaakte onderscheid tusschen Orang Arab en Orang Hadramoet verbreid. Vaak, wanneer ik duidelijk trachtte te maken, waarom Hadramieten toch ook Arabieren zijn, stuitte ik daarop. ,,Zij zijn misschien van de Orang Arab afkomstig, maar zij zijn toch geen Orang Arab.''

Van verschillende zijden werd mij aangaande de afkomst van deze zonderlinge Orang Hadramoet een verhaal verteld, waaruit ook weer de geringe appreciatie kan blijken. Met de hardnekkigheid, aan volksetymologieën eigen, duikt ook hier weer de afleiding op volgens de Arabische lexicografen van het woord Hadramaut uit ḤAḌR (stad, land) en MAWT (dood), een afleiding, welke wij overigens ook bij de Hebreeuwsche autoren aantreffen aangaande Ḥasarmāweth, den zoon van Joqtan, in Genesis X,26.[1]). Het is hier natuurlijk de plaats niet, om verder op deze onhoudbare woordafleiding in te gaan. Genoeg zij, dat de ongezonde ligging van Hadramaut, waarop deze etymologie moet berusten, geheel wordt geloochenstraft door het inderdaad gezonde klimaat van het land [2]). De mogelijkheid blijft bestaan, dat het verhaal van Arabieren, misschien wel van Hadramieten zelf afkomstig is, zooals dat met dergelijke verhalen wel meer het geval is en waarvoor dan de bovengenoemde etymologie zou kunnen spreken, een woordafleiding, welke men van Inlandsche (Nederlandsch-Indisch Inlandsche zijde) niet wel kan verwachten. Uit de samenstellende elementen van het verhaal lijkt mij echter hieraangaande nog niets nader op te maken.

In het kort komt de legende, zooals

1) Men zie b.v. Beresjith Rabba 37 en Rasji's Pentateuch-commentaar: Ḥasarmāweth naar den naam van zijn woonplaats..... in zijn woonplaats was men n.l. gewoon, zich dagelijks voor te bereiden op den dood.

2) Volgens de Grieksche legende zou echter de rook van den daar groeienden wierookboom doodelijk geweest zijn en daardoor het land ,,dal des doods'' genoemd zijn.

ik haar hoorde verhalen, met enkele kleine verschillen, die onbesproken kunnen blijven, op het volgende neer.

Er leefde in de dagen van den Profeet, God zegene hem en schenke hem heil, een zeer behoeftig man, die den eenen dag niet wist, waarvan hij den volgenden zou leven. Zijn vrouw gaf hem eens den raad, naar den Profeet te gaan en hem om hulp te vragen. „De Gezant Gods," sprak zij, „zal ons in onzen nood bijstaan en zoo God wil, zullen wij dan tot welvaart komen." De man nu volgde den raad van zijn vrouw op en klaagde bij den Profeet over zijn groote armoede en het leven, dat hem daardoor onmogelijk dreigde te worden. De Gezant Gods had medelijden met den man en schonk hem twee geiten. „Ga heen," sprak hij, „en zoo God wil, zult gij door deze geiten tot welstand geraken."

Verheugd begaf de man zich met het geschenk van den Profeet naar huis.

„Ge moet," zeide nu de vrouw, „als wij eenmaal tot welstand zullen zijn geraakt, onzen weldoener niet vergeten en, zoodra ge kunt, hem voor zijn goedheid beloonen." En beiden legden zij de belofte af, eenmaal den Profeet met een eeremaal te zullen danken.

Eenige jaren verliepen, de geiten vermenigvuldigden zich en de arme man kwam tot grooten rijkdom. Toen was het, dat hij zich zijn eenmaal gedane belofte herinnerde. Hij begaf zich naar den Gezant Gods en noodigde hem tot een feestmaal uit. De Profeet beloofde, te zullen komen.

Doch de rijkdom had den eenmaal zoo behoeftigen man van het rechte pad afgeleid, hem en zijn vrouw, en toen zij beiden den geitenstal binnentraden, om een mooi dier uit te zoeken, dat zij ter eere van den Profeet zouden slachten, overviel hen de zonde.

„Deze geit", spraken zij, „is te mager, het zou niet gepast zijn, wanneer wij haar voor den Profeet slachtten. Deze echter is te mooi, te vet, wij zouden te veel schade lijden, wanneer wij het dier opaten!"

Zoo kwamen zij niet tot een beslissing en reeds gevoelden zij spijt, den Gezant Gods ten eten te hebben uitgenoodigd, toen een groote hond voorbij den stal kwam.

„Zie hier," sprak de vrouw, „vang dien hond en dood hem. Ik zal het dier toebereiden en de Profeet zal nimmer weten, dat hij hondenvleesch gegeten heeft. Wij echter zullen geen schade lijden."

Aldus werd gedaan en het hondenvleesch werd op den voor het feestmaal vastgestelden dag, kostelijk toebereid, den Profeet voorgezet. De Gezant Gods echter doorzag, nog voor hij een stuk had aangeroerd, door zijn kracht het schandelijke bedrog. Hij sprak eenige woorden over het vleesch uit en zie, levend sprong de geslachte hond van de tafel af en liep het huis uit.

Toen sprak de Profeet tot den ondankbaren en verdorven man en zijn vrouw „Gaat heen uit dit land van godvreezendheid, waarin ge door uw dubbele zonde [1]) niet langer kunt leven. Ge zult onrustig voortreizen, ver weg, in kommer en verdriet en in het land, waarin ge u eindelijk zult neerlaten, zult ge steeds den dood nabij zijn!"

Vol ondraaglijke schaamte vloden de man en zijn vrouw en zwierven lang rond, totdat zij zich eindelijk vestigden in het land Hadramoet, waar zij de voorouders werden van de tegenwoordige Orang Hadramoet.—

Aldus de legende, welke ik niet aan critiek zal onderwerpen. Dat zij van zuiver Indonesische vinding is, lijkt mij onwaarschijnlijk, te meer daar wij op hetzelfde, n.l. Semitische taalgebied een ander en wel een Joodsch verhaal aantreffen, waarmede zij een paar punten van overeenkomst heeft. Op dit verhaal wil

1) Dubbel, doordat zij begaan was tegen den Profeet en tegen de spijswetten.

ik tot slot nog even wijzen, zonder echter te beweren, dat zij ermede in eenig verband staat. De begane zonde, waarvan deze Joodsche legende verhaalt, is soortgelijk aan die, welke de man in de boven medegedeelde geschiedenis beging. Dergelijke zonden komen echter in volksverhalen van dit soort zoo algemeen voor, dat uit een overeenkomst in dit opzicht van twee overigens geheel verschillende verhalen in het geheel niets kan worden besloten. Het hier bedoelde Joodsche verhaal is o.a. te vinden in het Hebreeuwsche werk Sefer ha-maasioth § XCIII, pag. 66b, 67a.

De leeraar Nachmanides had een leerling, Abner geheeten, die op dwaalwegen geraakt en zijn geloof ontrouw was geworden. Op een Joodschen feestdag noodigde hij zijn leermeester bij zich ten eten. Toen Nachmanides verscheen, nam Abner een zwijn, stak het neer, braadde het en at daarvan (n.b. een drievoudige zonde, n.l. tegen het slachtgebod, tegen de rust op feestdagen en tegen de spijswetten). De meester sprak met Abner alsof er niets geschied was, doch ten slotte zeide hij; ,,Uw naam wordt in de Heilige Schrift vermeld, n.l. bevat hem het vers: ,,,,Ik zou gezegd hebben: ik zal hen wegblazen, aan hun nagedachtenis onder de menschen een einde maken'''' (Deuteronomium, XXXII, 26. Het vers bestaat in het Hebreeuwsch uit vier woorden, waarvan elk een der letters, die den naam Abner samenstellen, bevat). Toen Abner deze woorden vernam werd hij zeer verschrikt en vroeg zijn meester of hij niet door boetedoening gered kon worden. De meester sprak echter: ,,Ge hebt het vers gehoord, dat zegt: ,,,,ik zal aan hun nagedachtenis een einde maken.'''' Abner begaf zich nu op een schip, dat geen zeelieden droeg en zonder stuur en stuurman was (ook Abner dwaalde dus rusteloos rond) en weende luid. Men hoorde niets meer van hem.

Zijn meester echter bad voor hem, opdat Abner vergeving deelachtig mocht worden. Na jaren verscheen deze Nachmanides in den droom en dankte hem ervoor, dat hij door deze gebeden genade verkregen had. (Ook Abner vond dus tenslotte rust).

UIT DE PERS

PROF. Dr. C. SNOUCK HURGRONJE 70 JAAR.

De Leidsche hoogleeraar Snouck Hurgronje zeventig jaar. — Buitengewone beteekenis van zijn levenswerk. — Hulde hem te dezer gelegenheid uit binnen- en buitenland gebracht door tusschenkomst van een uitgebreid internationaal comité onder eere-voorzitterschap van Zijne Koninklijke Hoogheid den Prins der Nederlanden en voorzitterschap van Zijne Excellentie A. W. F. Idenburg.

Morgen, den 8sten dezer, zal prof. dr. C. Snouck Hurgronje zijn 70ste levensjaar voltooien. Moge dit eene aanleiding zijn, hier in korte woorden de bijzondere beteekenis van zijnen levensarbeid te gedenken.

Snouck Hurgronje's groote gaven en helder verstand bleven reeds aan zijne studiegenooten allerminst verborgen. Velen hunner in binnen- en buitenland plachten zich later nog dankbaar te herinneren, hoeveel zij reeds destijds uit den omgang met hem geleerd hadden. Het proefschrift, waarmede hij in 1880 zijn studietijd besloot, getuigde dan ook van een slechts zelden op dien leeftijd bereikte mate van kennis, zelfstandigheid en rijpheid van oordeel.

Als levenstaak was toen reeds door hem gekozen het verwerven van grondige kennis van de Mohammedaansche maatschappij en den invloed daarop door den Islam geoefend, betere verbreiding tevens van die kennis in zoo ruim mogelijken kring. Een taak dus van hoog belang in een land als het onze met zijn tientallen millioenen Mohammedanen.

Treffend was de ernst, het plichts- en verantwoordelijkheidsgevoel waarmede de jeugdige geleerde — aanvankelijk leeraar aan de Instelling voor de opleiding van Oost-Indische ambtenaren te Leiden — deze levenstaak aanvaardde. Baanbrekende, magistrale studiën sloten zich weldra bij zijn proefschrift aan, getuigende van zijne steeds meer de stof in haar vollen omvang beheerschende werkkracht. Al spoedig wist hij zich als leider te doen kennen en met verrassende helderheid van geest de beoefening van dit vak van kennis op hoog wetenschappelijk peil te brengen en op vaste grondslagen te vestigen.

Waartoe zijne geestdriftige toewijding hem in staat stelde, bleek toen hij zich tot verder onderzoek in 1884, groote voor ieder ander welhaast onoverkomelijke moeilijkheden en gevaren trotseerend, naar Mekka begaf. Naar de heilige stad dus die, sedert Mohammed op het toppunt zijner macht haar voortaan aan de halsstarrig ongeloovig geblevenen onder zijn landgenooten ontzegde, tot op heden een voor alle „niet-Moslims" onverbiddelijk gesloten gebied bleef. Bekend is hoe Snouck Hurgronje erin slaagde, aldaar zonder argwaan te wekken — integendeel als man van aanzien en geleerdheid — het Mekkaansche leven in al zijne uitingen en schakeeringen te bestudeeren en den invloed te leeren kennen, welke van dit centrum op den Islam in verschillende deelen der wereld, met name ook in Ned.-Indië, uitgaat. Iets wat nog geen ander ooit bereikt of zelfs ook maar beproefd heeft! Onopgemerkt hebben, bij zeer hooge uitzondering, wel eens Europeesche reizigers een tijdlang te Mekka vertoefd, maar dan toch niemand zóó wetenschappelijk toegerust, met zulke opmerkingsgaven, zóó in staat en gezind de resultaten van zijn onderzoek ook aan de Mohammedaansche wereld zelve ten goede te doen komen. Zijne te Mekka verworven kennis bleek van blijvend belang.

Eenige jaren na zijn behouden terugkeer uit Mekka opende zich voor Snouck Hurgronje de gelegenheid, in Ned.-Indië zijn werkkracht en gaven tot nog breedere ontplooiing te brengen. Zeventien achtereenvolgende jaren heeft hij daar in de volle kracht zijns levens als wetenschappelijk adviseur der Indische regeering gearbeid. Wie is bevoegd en in staat, zelfs ook maar bij benadering te beoordeelen, welk een enorme kracht ten goede in deze jaren van Snouck Hurgronje's werkzaamheid en initiatief is uitgegaan? Veelvuldig en onafgebroken verkeer met de Inlandsche wereld, talrijke en langdurige dienstreizen over Java en daarbuiten met de steeds zorgvuldig daarbij ingestelde onderzoekingen maakten hem weldra met de Inlandsche maatschappij, hare gebruiken en gedachtenwereld, hare nooden en behoeften, in een mate vertrouwd, als zeker nooit het geval was bij andere Europeanen zonder zijn voorbereiding, taalkennis en zijn zeldzamen takt in het verkeer met Oosterlingen. Was het een wonder, dat zoovelen uit Inlandsche kringen zich tot hem als hunnen meest vertrouwden vriend en raadsman voelden aangetrokken?

Met ongeëvenaarde kennis van zaken werd, in glashelderen, meesterlijken vorm de gestadig wassende stroom van vragen beantwoord, welke hem van wege alle regeeringsdepartementen over verschillende belangen der Inlandsche bevolking voorgelegd werden. Hoe weinig, helaas, is algemeen bekend geworden van den inhoud dezer nauwelijks hoog genoeg te waardeeren adviezen, nota's en rapporten, die elke koloniale regeering aan de Ned.-Indische kon benijden. Als spoedig werd zijn invloed merkbaar, die op den duur zulk een gewenschten, algeheelen omkeer in de houding van het Gouvernement ten opzichte van talrijke ingewikkelde vraagstukken van groot maatschappijk en religieus belang voor de Inlandsche wereld teweeg-

bracht of, in andere gevallen, althans voorbereidde, — in vraagstukken o. a. samenhangende met de orden, broederschappen en vereenigingen van den Islam, de bedevaart naar Mekka, het Inlandsche onderwijs in al zijne vormen, het toezicht op en de regeling van het financieel beheer van de godsdienstige belastingen en moskeekassen, de huwelijkswetgeving voor Inlanders, de inheemsche godsdienstige rechtspraak, de al- of nietcodificatie van adatrecht en tallooze andere zaken.

Ook bij de gewichtige gebeurtenissen en voor de groote politieke successen der Indische Regeering in dien tijd is Snouck Hurgronje's wetenschappelijke voorlichting van zeer overwegend belang geweest, o.a. bij de pacificatie van verscheidene gewesten op Sumatra, als van Djambi en vooral van het toenmaals zoo sterk op den voorgrond tredende Atjèh en van de Gajo- en Alaslanden. En te midden van al dien onafgebroken ingespannen arbeid, ondanks de zware vermoeienissen van herhaaldelijk reizen en trekken, zelfs met den staf van het leger te velde, verschenen voortdurend van zijn hand nieuwe werken van de hoogste wetenschappelijke waarde, waaronder vooral ,,De Atjèhers'' en ,,Het Gajo-land'', de waardige tegenhangers van zijn klassieke standaardwerk ,,Mekka''.

Want ook het andere, niet minder gewichtige deel zijner levenstaak: het zooveel mogelijk verbreiden van zijne op zooveel studie, ervaring en nadenken gegronde kennis en inzichten, heeft prof. Snouck Hurgronje op voorbeeldelooze wijze vervuld. Na zijn terugkeer uit Indië in 1906 bleef hij niet slechts, evenals tot dusver de ambtelijke adviseur der Koloniale Regeering, maar aanvaardde daarnaast tevens het hoogleeraarsambt te Leiden, waartoe hij reeds vroeger met zooveel aandrang was aangezocht. Zijn onderwijs aldaar kwam voortaan niet alleen aan de talrijke jongelieden ten goede, die zich voor functies bij bestuur en rechtspraak in Ned.-Indië voorbereidden, maar bovendien ook aan vele anderen, onder wie verscheidene vreemdelingen, die zich onder zijne leiding op de studie van het Arabisch, den Islam of ook wel op het Atjèhsch toelegden. Kan men zich buiten den engeren kring van beoefenaren van de Oostersche en Koloniale wetenschappen genoegzaam voorstellen, welk een overweldigenden indruk zijne omvangrijke kennis en weergalooze scherpzinnigheid maken op allen, die als vakgenoot of leerling op dit gebied tot hem in betrekking komen, hoe ontzaglijk hoog tevens zijne kunde en gaven tot ver buiten onze landsgrenzen gewaardeerd worden, ja hoe zijn roem zelfs door heel het Mohammedaansche Oosten verbreid is? Als kenmerkend voor dit laatste zij hier o. a. gewezen op de vele jaren geleden van wege de Egyptische regeering ingestelde pogingen om hem voor de destijds te Caïro gestichte Arabische Universiteit te winnen. Welke een aandrang er in het buitenland bestond om ook althans de belangrijkste zijner kleinere geschriften te vertalen, voor zoover deze aanvankelijk in het Nederlandsch waren geschreven, kan o.a. blijken uit de onlangs in Duitschland uitgegeven statige reeks zijner verspreide geschriften.

Onverpoosd bleef prof. Snouck Hurgronje zich te midden van zijn dubbelen werkkring van adviseur en hoogleeraar bovendien beijveren, in woord en geschrift, in talrijke lezingen, in dagbladen en periodieken, zijne kennis en denkbeelden ook voor een grooter publiek uiteen te zetten, ter voorlichting tevens van de openbare meening en de leidende kringen zoowel hier als buitenslands. Men denke o. a. aan de later ook in boekvorm uitgegeven reeks lezingen voor de in 1911 aan de Bestuursacademie te 's-Gravenhage studeerende ambtenaren, aan ,,Gids''-artikelen als o. a. het in 1915 zooveel opzien barende ,,Heilige oorlog made in Germany'', in datzelfde jaar te New York vertaald en verschenen onder den titel van ,,The holy war made in Germany'' en aan de in 1914 in Amerika voorgedragene en kort daarop te New York als boekdeel uitgegeven ,,Lectures on Mohammedanism''.

Nu eens kwamen daarbij vraagstukken van koloniaal beleid ter sprake, van welker oplossing Indië's toekomst in niet geringe mate afhankelijk is, zooals o.a. de verheffing van het aanzien der Regenten en andere hooge Inlandsche bestuurders door grootere zorg voor hunne opleiding, betere waardeering van hun dikwijls miskende intellectueele en moreele eigenschappen, uitbreiding van hun bestuurstaak en grootere zelfstandigheid hun bij de uitoefening daarvan te laten — dan weer gold het de toelichting van belangrijke gebeurtenissen die zich in Turkije, Arabië of elders in het Oosten afspeelden en van de daarbij aan het licht tredende geestesstroomingen. Onafgebroken richtte zijn streven zich hierbij niet slechts naar juiste waardeering en strikt rechtvaardige beoordeeling van menschen en toestanden, maar naar al wat kan bijdragen tot overbrugging der klove tusschen tweeërlei ras en tot associatie der Oostersche maatschappij aan de Westersche beschaving.

En steeds weer komt men onder den indruk zijner ernstige, meermalen zelfs aangrijpende, diep treffende woorden. Wie beseft niet, dat in dezen grooten kenner van het Mohammedaansche Oosten tevens een persoonlijkheid van buitengewone beteekenis tot ons spreekt, een man van hoogen, edelen zin, van waarachtige menschenliefde? Zelen wordt het iemand gegeven, door den arbeid zijns levens zóóveel te kunnen bijdragen tot verheldering van het inzicht zijner tijdgenooten, tot de bereiking tevens van een verheven einddoel; de nauwere aaneensluiting van ver uiteenloopende rassen. Een man als Snouck Hurgronje verhoogt Nederlands naam en aanzien in de wereld; zijn werk is voor ons land en zijn groot overzeesch gebied een nooit genoeg te waardeeren zegen.

Wanneer nu aan professor Snouck Hurgronje naar aanleiding van zijn 70sten geboortedag, onder de auspiciën van het Nederlandsche Koninklijk Huis als symbool onzer geheele natie, dankbaar en eerbiedig, eene stille hulde ten deel valt van wege een talrijke schare vrienden en vereerders uit nagenoeg alle deelen der wereld — waaronder beroemde Oriëntalisten uit alle staten van Europa en Amerika, verscheidene gouverneurs-generaal en hooge koloniale waardigheidsbekleeders, maar ook vorsten, grooten

en geleerden uit het Oosten, zoowel uit Ned.-Indië als uit andere Mohammedaansche landen, Egypte, Arabië, Syrië, — mogen dan velen, met name de jongeren, onder ons hierbij bedenken, dat zij hun grooten leermeester nooit beter zullen kunnen huldigen dan door naar vermogen ervoor te blijven waken, dat diens nobele beginselen in steeds wijderen kring gehoor vinden en ook in de praktijk meer tot uitdrukking komen.

Th. W. J.

Utrecht, 7 Februari 1927.

JAVAANSCHE TAALCONFERENTIE

TE HOUDEN VAN 25 t/m 27 MAART 1927 TE JOGJAKARTA

1. Het onderwijs in Inlandsche talen bij het voortgezet Inl. Onderwijs,
   a. Normaalschool;
   b. Kweekschool;
   c. Opleidingsschool.
   Praeadviseur: R. Sosrosoegondo, gep. Onderw. Kweekschool te Jogja.

2. Voor- en nadeelen van het schrijven van het Javaansch met eigen en met Latijnsch letterschrift.
   Praeadviseurs: een lid van de Vereeniging Radyapoestaka te Solo;
   M. Soejoed Martasoehardja, Hoofdredacteur b/d Volkslectuur te Weltevreden;
   Soerjowidikdo te Soerabaja.

3. De waarde van den Jav. zang en de Jav. instrumentale muziek voor de ontwikkeling van het aesthetisch gevoel van Jav. leerlingen. Wat kan worden gedaan voor de invoering van Jav. zang en muziek op Jav. scholen?
   Praeadviseurs: Pengoeroes Mardi Goeno te Solo;
   R. M. Soewardi Soerjaningrat te Djocjakarta.

**

Leden van het Java-Instituut en abonné's van de „Poesaka Djawi", die hunne contributies en abonnementsgeldén over 1926 betaald hebben, hebben vrijen toegang tot deze taalconferentie.

DJÅWÅ

TIJDSCHRIFT VAN HET JAVA-INSTITUUT

ONDER REDACTIE VAN:
Professor Dr. RADEN ARIO HOESEIN DJAJADININGRAT,
Dr. G. W. J. DREWES, J. KATS, S. KOPERBERG
en M. SOERIADIRADJA

Aflevering 3 **7e Jaargang**

INHOUD:

VERSLAG

van het

Congres van het Java-Instituut

voor

Taal-, Land- en Volkenkunde van Oost-Java en Madoera,
gehouden

te Soerabaja van 23—27 September 1926

in het Kunstkringhuis, Embong Malang 63—65.

Donderdag 23 September

9 u. n.m. Welkomstwoord van den Voorzitter van het Comité van Ontvangst, Ir. G. J. Dijkerman, Burgemeester van Soerabaja.
Voordracht van Mr. J. Kunst, Een en ander over de Hindoe-Javaansche Muziek, speciaal die van Oost-Java.

10 u. n.m. Causerie met demonstratie van zang, spel en dans ter inleiding in de muziek van Madoera, door J. S. Brandts Buys.
(Verschijnt als IIe deel van het Congresverslag)

Vrijdag 24 September

9 u. v.m. Opening van het Congres door den Voorzitter van het Java-Instituut.
Voordracht van Joh. Scholte: Gandroengs van Banjoewangi.
Voordracht van Abdul Azis: Een kijkje in Madoera's verleden.
Voordracht van R. Sosrodanoekoesoemo: Literatuur en Kunst in Madoera.
Voordracht van Ir. H. Maclaine Pont: Inleiding tot het bezoek aan het emplacement en aan de bouwvallen van Madjapahit.

5 u. n.m. Bezichtiging van verschillende prauwentypen van Oost-Java en Madoera.

9 u. n.m. Serimpidansen en Wajang-Wong-voorstelling (Praboe Ménak Djingga Léna), aangeboden door K. G. P. A. A. Mangkoenagara VII.

Zaterdag 25 September

7.30 u. n.m.	Opening en bezichtiging van de door het Java-Instituut op het Jaarmarktterrein georganiseerde tentoonstelling van nijverheidskunst van Oost-Java en Madoera.
	Voorwedstrijden van de prauwen aan het Noorderpark.
5 u. n.m.	Opening en bezichtiging van de Jaarmarkt.
7 u. n.m.	Voordracht van Dr. W. F. Stutterheim: Oost-Javaansche Kunst.

Zondag 26 September

7.30 u. v.m.	Excursie naar Bangkalan ter bijwoning van de groote Madoera-Karapan.
	Zeil- en roeiwedstrijden.
1 u. n.m.	Prijsuitdeeling.
9 u. n.m.	Wajang-Wong-uitvoering (Djaladara) door de Javaansche Muziek- en Dansschool Krido Bekso Wiromo van Jogjakarta.

Maandag 27 September

7 u. v.m.	Excursie naar Madjapahit onder leiding van Ir. H. Maclaine Pont.

VERSLAG VAN HET CONGRES
VAN HET
JAVA INSTITUUT
GEHOUDEN TE SOERABAIA 23–27 SEPTEMBER 1926

Donderdag 23 September 1927

BIJEENKOMST

1 uur n. m. in het openluchttheater het Kunstkringgebouw.

De heer Ir. G. J. Dijkerman, Burgemeester van Soerabaja, voorzitter van het Comité van Ontvangst spreekt het volgende welkomstwoord:

Mijnheer de Voorzitter van het Java-Instituut, Dames en Heeren.

Als voorzitter van het comité van ontvangst valt mij de aangename taak ten deel U allen hier een hartelijk woord van welkom toe te roepen. Een woord van welkom, dat tevens is een woord van dank. Want wij leden van het comité van ontvangst, ik mag wel zeggen, wij Soerabajanen zijn het Java-Instituut zeer dankbaar, dat het thans voor de eerste maal zijn congres in onze stad houdt.

Wij gevoelen, dat meer bekendheid met het Java-Instituut de bewoners van Soerabaja en omstreken slechts ten goede kan komen. De veredelende invloed, die uitgaat van de bestudeering van kunst en zeden in het land onzer inwoning, het goede voorbeeld, dat gegeven wordt door de zeer systematische wijze, waarop die studie wordt beoefend, het komt ons zeer zeker ten goede. En bij het opleven der belangstelling in de inheemsche kunst, in de danskunst, de tooneelkunst, is het voor de beoefenaren een groot geluk op zoo uitnemend verzorgde wijze en tot in finesses voorlichting te mogen ontvangen en voorbeelden te mogen aanschouwen, die voor ons allen hier te Soerabaja ongetwijfeld onvergetelijk zullen zijn.

En dan, mijnheer de voorzitter, brengt het houden van het congres hier te Soerabaja nog een zakelijk voordeel met zich mee, dat echter in belangrijkheid voor ons slechts weinig van de beteekenis van het congres zelve onderdoet. Ik doel hier op het bijeenbrengen van zoo tal van hooge gasten in onze gemeente, gasten, die wij zoo gaarne in ons midden zien, doch die door den grooten afstand van Soerabaja ten opzichte van Midden-, maar vooral van West-Java, zoo zelden in de gelegenheid zijn, onze stad eens een bezoek te brengen.

Ik denk daarbij in de eerste plaats aan U, hooggeachte Pangeran Adipati Ario Mangkoenegoro VII en Ratoe Timor, die ons ook thans weder door uwe aanwezigheid hier doet blijken van uwe groote belangstelling in alles wat de inheemsche kunst en de inheemsche ontwikkeling betreft. En verder aan de heeren Jasper, Meister, Scholten, Neys en Van Heyst, respectievelijk resident van Jogjakarta, Pekalongan, Pasoeroean, Besoeki en Madoera, die ons, nagenoeg alle met hunne dames, de eer aandeden het congres bij te wonen. Verder aan U, I Goesti Bagoes Djelantik, stedehouder van Karangasem, die van Bali overkwam. En aan zoovele leden van den Volksraad en zoovele regenten die van alle deelen van Java naar Soerabaja kwamen.

Zeer apprecieeren wij ook dat door verlangstelling werd getoond door het zenden schillende andere hooge autoriteiten be-

van officieele vertegenwoordigers. Zoo Zijne Excellentie de Gouverneur-Generaal, die U, resident Hardeman, verzocht Hem te willen vertegenwoordigen, Z. H. de Soesoehoenan die U, P. A. Soerjowidjojo en P. A. Tjakraningrat, hierheen afvaardigde, Z. H. de Sultan van Jogja, die U, P. A. Tedjokoesoemo, te Zijner vertegenwoordiging hierheen verzocht te gaan, en den directeur van Onderwijs en Eeredienst, die den heer Z. Stokvis, inspecteur van het M. O., naar dit congres afvaardigde. Wij betreuren het dat P. A. A. Pakoe Alam door familieomstandigheden genoopt werd van zijn voornemen het congres te bezoeken, af te zien.

En dan zijn er naast U zelf, M. de Voorzitter van het Java-Instituut, zoo vele bestuursleden, waarvan wij de tegenwoordigheid hier te Soerabaja op hoogen prijs stellen, terwijl ook de tegenwoordigheid van zoo vele gewone leden van het Instituut en het congres door ons zeer wordt gewaardeerd.

Wij zijn het Java-Instituut zeer verplicht dat het U allen in ons midden bracht en het congres is voor ons daardoor zeker dubbel belangwekkend gemaakt.

Wij hopen niet alleen dat de tocht hierheen U niet zal berouwen, maar vertrouwent dat gij allen met voldoening op deze dagen zult terugzien. Wij mochten de voorbereiding van dit congres voor een goed deel meemaken en weten hoeveel zorg en moeite er besteed werd om U voor de komende dagen veel belangwekkends en ook veel leerzaams aan te bieden, U veel schoons te genieten te geven; toch roepen wij bij voorbaat uwe welwillendheid in, als we niet geheel geslaagd mochten zijn in de zware taak, die wij onszelf oplegden. Van onze zijde zal het de grootste voldoening zijn, als de keuze van Soerabaja als plaats voor het houden van dit congres door U allen ten slotte een gelukkige genoemd zal worden.

Voorts hopen wij dat de binnen enkele dagen door U mee te maken opening van de Soerabajasche Jaarmarkt — welke niet geheel toevallig binnen de congresdagen valt — U dien indruk, dien gij allen van de eerste koopstad van Nederlandsch-Indië verwacht, zal vermogen te geven, den indruk van leven, van natuurlijken drang naar ontwikkeling en vooruitgang, die onze stad voor hen, die haar wat nader leerden kennen, zeker kenmerkt.

Maar een verwijt, dat ons zoo herhaaldelijk wordt gemaakt, is, dat datzelfde leven, diezelfde drang, dat typische zaken-bestaan van Soerabaja, een vergrovenden invloed op de bewoners zou uitoefenen. Als dat eenigen grond van waarheid mocht bevatten, dan zal een congres als ons thans te wachten staat kunnen meehelpen, daarin evenwicht te brengen door ons te geven de verzachtende invloed die te allen tijde en overal van kunst uitgaat.

Mijnheer de voorzitter van het Java-Instituut, ik noemde U de veelzijdige beteekenis van het te houden congres van ons standpunt bezien.

Wij heeten U dus nogmaals van ganscher harte hier welkom, daarbij de hoop uitsprekende, dat het congres onder uwe beproefde leiding in alle opzichten een groot succes moge worden.

Ik heb gezegd.

***

De voorzitter, prof. Dr. R. A. Hoesein Djajadiningrat richt een kort woord van dank tot een voorzitter der Commissie van Ontvangst voor zijn hartelijke verwelkoming van het Java-Instituut te Soerabaja. Hij memoreert de officieele belangstelling van de zijde van den Gemeenteraad van Soerabaja in 1924 op het vorige Congres getoond, welke het aannemen van de uitnoodiging om in 1926 te Soerabaja samen te komen zeer aanlokkelijk maakte. Gezien de uitvoerige voorbereiding van het thans te houden congres, waarvoor spr. aan den secretaris van het Instituut en aan de Commissie van Ontvangst zijn dank be-

tuigt, gelooft spr. dat hij zich niet zal vergissen in de verwachting dat het belangwekkend en succesvol zal zijn.

Daarna is het woord aan Mr. J. Kunst, tot het houden van een voordracht met lichtbeelden, getiteld:

EEN EN ANDER OVER DE HINDOE-JAVAANSCHE MUZIEKINSTRUMENTEN VAN OOST-JAVA

§ I.

INLEIDING.

Toen ik 1921 het genoegen had, ter gelegenheid van het voorvorige congres van het Java-Instituut een voordracht te houden over een onderdeel der Indonesische toonkunst, gold het de Soenda'sche muziek. Het onderwerp van hedenavond — de muziek van Oost-Java — toont een met die Soenda'sche in menig opzicht contrasteerend beeld. Dààr een vrij primitief, hoewel — of juist daarom — hoogst belangwekkend instrumentarium, waarbij de bamboe-instrumenten op den voorgrond treden (— ik behoef U slechts te herinneren aan den gamelan Tjelempoeng met bamboe-ketoek, bamboe-kempli, bamboe-blaasgong, aan tjaloeng en angkloeng, rèngkong en hatong —); een veelheid van plaatselijke verschillen, spaarzame theoretische bijzonderheden en een vrijwel algeheel gemis aan historische perspectieven — hier een meer uniform beeld met een, ofschoon allengs min of meer verwaarloosde, aan de Vorstenlandsche identieke, theorie; volledig uitgegroeide brons-orkesten (al komen daarnaast verschillende bamboe-speeltuigen nog hier en daar voor) en een oude, veel-eeuwige voorgeschiedenis.

Daar een bergland met vermoedelijk weinig onderling contact en met, zoo al hier en daar en nu en dan bestaande, dan toch nimmer zeer machtige rijken; hier een land van vlaktecculturen en trotsche dynastieën; een gebied, waar groote, soms den geheelen archipel beheerschende, machten haar gezagscentrum hadden liggen en waarvan ten minste het midden der 8ste eeuw af tot de 16de eeuw toe, het cultuurleven der Javaansche volkeren zijn zwaartepunt vond.

***

Nu zal de heer Brandts Buys U zoo dadelijk een en ander mededeelen over de Madoereesche muziek en deze heeft, sedert de komst der Madoereezen op Java, hier en daar ook haar stempel gedrukt op de Oost-Javaansche toonkunst. Zijn en mijn onderwerp dekken elkaar dus ten deele en om nu te maken, dat Uwe aandacht niet tweemalen voor dezelfde zaken wordt gevraagd, hebben wij de ons toegedachte taak aldus verdeeld, dat in de voordracht van den heer Brandts Buys vooral het heden en in de mijne het verleden op den voorgrond treedt.

***

De bronnen waaruit onze kennis van de muziek in de Hindoe-Javaansche periode is geput, stroomen nu wel niet zoo bijster overvloedig, maar toch vermogen zij ons, vooral over de instrumenten, vrij behoorlijk in te lichten. Welke zijn die bronnen?

In de eerste plaats wel de tempelreliefs. Daarnaast de spaarzame opgegraven instrumenten-dragende bronsjes en terracotta beeldjes en de in den bodem teruggevonden toetsen- en slagketelreeksen, gongs en andere instrumenten. Verder zoo nu en dan de oud-Chineesche en, voorzoover het Oost-Java betreft, op ruime schaal de oud-Javaansche en oud-Bali'sche litteratuur, benevens een aantal, op bronzen platen en steenen tot ons ge-

komen oorkonden. Ten slotte de vergelijking van het oude en het hedendaagsche Javaansche en Bali'sche instrumentarium met dat van andere volken in verleden en heden, benevens — en dat niet in de laatste plaats — de studie van den algemeenen cultuur-historischen en politieken ontwikkelingsgang van den archipel, speciaal van Sumatra, Java en Bali, in verband met dien van Voor- en Achter-Indië en China.

⁂

Van de stammen, die zich, vele eeuwen voor het begin der Chr. jaartelling, uit het Noorden komende op Java neerlieten en de oorspronkelijke bevolking onderwierpen of verdelgden, mag op deugdelijke gronden, die ik hier nu niet nader kan uiteenzetten, worden aangenomen, dat zij de pélogschaal kenden.

Voor diegenen onder de lezers van Djawa, die zich minder goed thuis voelen op muzikaal—met name op Javaansch muzikaal—gebied, is het wellicht gewenscht, hier een kleine uitweiding te geven over de beide, op Java voorkomende, toonschalen. Zij worden, als bekend, onderscheiden als p é l o g — m e n t a r a m a n zegt men in Oost-Java ook dikwijls — en s l é n d r o. Pélog heeft in zijn meest volledigen vorm zeven tonen in het octaaf, die op onderling zeer ongelijke afstanden liggen en ook niet alle zeven van gelijke waarde plegen te zijn in melodisch verband; sléndro heeft er slechts vijf, welke onderling op vrijwel gelijke afstanden van elkander liggen en alle min of meer gelijkberechtigd zijn. Hem of haar, wie(n) het verschil in karakter tusschen beide toongeslachten niet onmiddellijk opvalt, kan een gemakkelijk, ofschoon niet steeds onfeilbaar, onderscheidingsmiddel aan de hand worden gedaan: hoort men in de muziek af en toe intervallen ter grootte van ongeveer een Europeeschen halven toon, dan is het honderd tegen één, dat men met pélog te doen heeft; zijn die er niet, dan is het gewoonlijk sléndro. (Alleen in bepaalde gevallen zou het ook een onvolledig, nl. halftoonloos pélog kunnen zijn, maar daar behoef ik hier ter plaatse niet verder op in te gaan; men zal het op Java trouwens ook niet gemakkelijk aantreffen; dat is meer Bali'sche specialiteit).

Pélog en sléndro dus. En pélog cultuurbezit van de stammen, die zich, vele eeuwen voor het begin der Chr. jaartelling, op Java vestigden.

Sléndro kenden die volkeren vermoedelijk niet. Die schaal geraakte, naar het schijnt, van het Z. O. Aziatische continent via Sumatra, tegelijk met de verovering van Midden-Java door het Palèmbangsche rijk (Çriwidjaja), eerst omstreeks het midden van de 8ste eeuw (mogelijk tegelijk met de wajang poerwa) op Java bekend. Het zal zich aanvankelijk tot het centrale gedeelte van het eiland hebben beperkt en verdrong daar vrijwel geheel het oeroude pélog. Men mag verder veronderstellen, dat het zich al spoedig daarna (ten gevolge van politieke gebeurtenissen op Midden-Java?) in oostelijke richting heeft uitgebreid en vervolgens van Oost-Java uit — nog immer als onafscheidelijke metgezel van de wajang poerwa — Bali bereikt heeft.

Ik meen er derhalve van te mogen uitgaan, dat, wanneer Oost-Java in de eigenlijke historie treedt, beide toongeslachten naast elkaar bestaan: s l é n d r o in gebruik voor de wajang poerwa en gerealiseerd: in den beginne vermoedelijk vooral op snaarinstrumenten en later op 10-toetsige bronzen gendèrs; p é l o g op diverse bamboe-speeltuigen en gambangs. Op de fluiten van deze periode zullen b e i d e stemmingen, d.w.z. de een of de andere, wel zijn voorgekomen.

Allengs verdwijnen dan de snaarinstrumenten, treden de bamboe-speeltuigen wat op den achtergrond en ontstaan de, zich steeds meer uitbreidende, groote en veelzijdige brons-ensembles, die wij als den eigenlijken gamelan kennen en die,



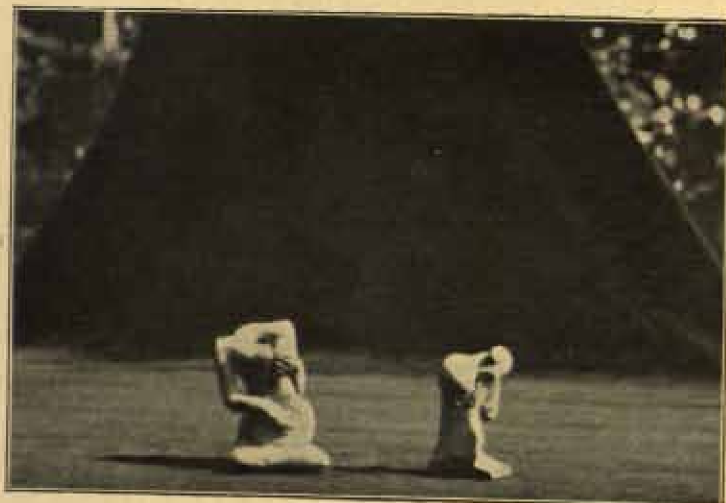
Afb. 1.
Bar. II 1.
(détail rechts onder).



Afb. 2.
Bronzen beeldje, opgegraven te Ngandjoek (10*de eeuw*).
Saraswati met zeven-snarige boogharp.



Afb. 3.
Bar. O 125.
1. staafcither. 2. drie-snarige luit.



1 2

Afb. 4.

Terracotta-figuurtjes van Madjapahit (eind 14de eeuw).

1. luit van het gedrongen type. 2. luit van het slanke type.

2 2

1



Afb. 5.

Relief van tjaṇḍi Djawi (± 1300).

1. schelphoorn ? 2. dubbel-schalmeien (of -tuba's?)



1 2

Afb. 6.

Relief van tjaṇḍi Panataran (14*de eeuw*).

1. schalmei ? 2. bhèri.

naar men weet, hetzij de pélog-, hetzij de sléndro-schaal dragen.

***

Wanneer ik nu overga tot het meedeelen van een en ander over de instrumenten, die in den loop der eeuwen hier in Oost-Java in zwang zijn geweest, dan moet ik daarbij telkens aanknoopen bij hetgeen uit het cultuurhistorisch oudere Midden-Java op reliefs en door bodemvondsten tot ons is gekomen; de Oost-Javaansche cultuur staat niet op zich zelf, doch houdt nauw verband met die van Midden-Java. Eerst in latere eeuwen heeft zij zich ontwikkeld in een eigen, meer Maleisch-Polynesisch geöriënteerde, richting.

Ik moge beginnen bij de snaarinstrumenten en daarvan weer het eerst bij de — thans op Java geheel verdwenen — harpjes.

§ 2.

CHORDOPHONEN.

Harpen.

Het is met die harpen een eigenaardig geval. De Duitsche musicologen onderscheiden twee hoofdvormen: de Winkelharfe en de Bogenharfe, die beide eertijds over een groot deel van de aarde, nl. van West-Afrika tot Korea, verbreid waren. Zij kwam dikwijls naast elkaar voor, b.v. in het oude Aegypte en in Turkestan. Tegenwoordig is de Winkelharfe, die zich kenmerkte door een opstijgend klanklichaam, waar de snaarhouder een hoek mee maakte, geheel uitgestorven. Ook de boogharp, die een klein, slank, schuitvormig klanklichaam heeft, terwijl de snaarhouder daarvan als het ware de kiel vormt, om er vervolgens in boogvorm bovenuit te komen — bij wijze van spreken: als gebogen ,,voorsteven en boegspriet'' — ook dat boogharpje heeft sterk terrein verloren. Terwijl het vroeger behalve in West-Azië, overal voorkwam van Afrika tot de Oost-Aziatische kust, wordt het tegenwoordig in Afrika nog slechts aangetroffen in Uganda en bij enkele stammen aan de Westkust; in het verre Oosten alleen bij enkele Siberische volkjes (Abchasen en Ostjaken), in Birma en, naar ik onlangs heb gemerkt, in Siam. Maar nu het merkwaardige: van die oude boogharpjes plachten, blijkens de vrij talrijke, tot ons gekomen, afbeeldingen, de snaren gespannen te worden door koorden; alleen een deel der westelijke, der Afrikaansche, vormen droegen — en dragen nog immer — stemschroeven. Voor-Indië, Turkestan, Siam en Birma kennen daarentegen alleen stropspanning. Op Java evenwel..... komt de schroefspanning plotseling weer opduiken, al is er de stropspanning daarnaast ook in zwang geweest. Ik weet niet, hoe dit verschijnsel moet worden verklaart. Moet men denken aan een Centraal-Aziatische oercultuur, die harpjes met beide spanningswijzen gekend heeft?

Hoe het zij, van het vijftal bekend geworden Hindoe-Javaansche boogharpjes (drie op den Baraboedoer, één in handen van een bronsje van Ngandjoek en één op de Djalatoenda-reliefs) toonen er drie duidelijk de schroef- en twee (op den Baraboedoer) eenigszins onduidelijk de stropspanning (foto's 1 en 2).

Het lijkt mij zeer aan bedenking onderhevig of deze harpjes hier wel ooit zeer populair geweest zijn. Vermoedelijk zijn ze beperkt gebleven tot de heerschende kasten en zijn ze nimmer onder het eigenlijke volk in zwang gekomen. Hetzelfde ben ik geneigd te onderstellen van de verschillende luitsoorten en van de staafcithers, die zoo dadelijk zullen worden besproken.

***

Luiten.

Kenmerkend voor alle exemplaren van de thans te bespreken luit-vormige tok-

kelinstrumenten is, dat zij geen eigenlijken afzonderlijken hals bezitten, zooals de Europeesche mandoline en guitaar, doch dat die allengs ontstaat door versmalling van het instrumentlichaam, zoodat het geheele speeltuig peervormig kan genoemd worden. Verder is de rug steeds zeer weinig gewelfd.

Twee hoofdvormen, met daarnaast tal van tusschenvormen, komen er in Zuid- en Zuid-Oost-Azië van voor: een breed, gedrongen type en een slank type. In Turkestan bestonden blijkbaar beide vormen naast elkaar; in Voor-Indië, waar het instrument oudtijds vrij algemeen schijnt te zijn geweest, heeft blijkbaar overheerscht het gedrongen type, dat ook in Noord-China en Japan op den voorgrond is getreden. In Zuid-China en Achter-Indië daarentegen schijnt het slanke type voornamelijk, wellicht zelfs uitsluitend te zijn gebruikt. Dit leidde er toe aan te nemen, dat de luiten van den Baraboedoer, die zonder uitzondering den slanken vorm toonen, te danken zijn aan een Achter-Indischen cultuurstroom, wat overigens klopt met velerlei andere gegevens, zoowel van muzikalen, als van anderen, met name philologischen en ethnologischen aard. Een verdere aanwijzing ten aanzien van de herkomst dier luiten geeft ook het voorkomen van d r i e -snarige exemplaren op den Baraboedoer; luiten toch met dat snarental zijn, behalve van het Hindoe-Javaansche Java, verder alleen nog maar uit Achter-Indië bekend. En daar sinds overouden tijd; op het einde van de 8ste eeuw bood de vorst van Birma twee soorten van drie-snarige luiten den keizer van China ten geschenke aan.

Onder die Baraboedoer-luiten (foto 3), hoezeer alle van het slanke type, laten zich een groot aantal verschillende soorten constateeren. De meeste, maar niet alle, worden met een plectrum bespeeld: sommige zijn uitzonderlijk smal; zij hebben al of niet „Bünde"; er zijn er met twee, met drie en met vier snaren; soms wijkt de krul blijkbaar zijwaarts af; de grootte is zeer uiteenloopend; kortom, er blijkt uit alles een opmerkelijke veelvormigheid.

Deze luiten nu zullen Java vermoedelijk bereikt hebben ten gevolge van de Palèmbangsche invasie in het midden van de 8ste eeuw, en zich daar voornamelijk of uitsluitend onder de heerschende kasten, gedurende de periode, dat Çriwidjaja zich in Midden-Java wist staande te houden (d.i. van ± 750 tot ± 850) en ook nog den eersten tijd daarna, hebben gehandhaafd. Immers naast de zeer talrijke afbeeldingen op den Baraboedoer (die tijdens de Sumatraansche overheersching werd gebouwd), kennen wij nog één zulk een luit — met ook weer drie snaren — van de van circa 900 dateerende Prambanan-tempelgroep en in Weenen bevindt zich een bronsfiguurtje met een, eveneens drie-snarige, luit, maar meer afbeeldingen waren tot voor zeer kort niet bekend. Wij hadden dan ook, als gezegd, de veronderstelling gewaagd, dat deze instrumenten — en evenzoo de reeds besproken harpjes en de op den Baraboedoer zoo veelvuldige staafcithers, waarover zoo dadelijk meer — de z.g. Midden-Javaansche periode wel niet lang overleefd zouden hebben, maar nu dwingt het vinden op het terrein van Madjapahit door Ir. Maclaine Pont van drie terracotta-figuurtjes, die luiten bespelen, ons ertoe, om nogmaals dit vraagstuk onder oogen te zien (foto 4). Eigenaardig nu is het, dat een van die terracottaluiten het gedrongen type vertoont, dat, als gezegd, o. a. in Noord-China overheerscht. Waar nu vast staat, dat er tusschen Noord-China en Madjapahit een intensief handels- en politiek verkeer bestaan heeft, zijn wij geneigd aan te nemen, dat deze Madjapahitsche luiten aan nieuwen import te danken zijn. Dit vermoeden vindt voedsel in de omstandigheid, dat ook de beide andere, de slanke, exemplaren een vorm toonen, die vrij ver van dien der Baraboedoerinstrumenten af staat: zij zijn ontegenzeggelijk minder

archaisch met hun modern aandoende krul.

Dit dan over de luiten.

***

Staafcithers.

Evenals voor de luiten is vrijwel de eenige bron voor vorm, hanteering en gebruik van de staafcithers, voorzoover het Java betreft, de Baraboedoer. In zeer vele afbeeldingen komen zij op het stoepaheiligdom voor (foto 3). Het speeltuig heeft een nog vrij primitieven bouw. Op een min of meer buigzame, houten staaf, aan het ondereinde lichtelijk naar voren gekromd, is een enkele snaar gespannen. Dicht bij het boveneinde van de staaf is, aan de van snaar afgewende zijde, een halve kalebas bevestigd. Bij het bespelen wordt deze kalebas tegen de borst gedrukt, waardoor een afgesloten klanklichaam ontstaat, dat de, anders te magere en schriele, tonen ietwat meer ronding en kracht geeft. Achter-Indië (Siam, Cambodga) kent ze tegenwoordig nog in geheel denzelfden vorm resp. onder de namen p'in nam tao en sadioe.

De afbeeldingen van staafcithers op den Baraboedoer geven, anders dan die der zoo juist besproken luiten, voorzoover ik kan nagaan, alle hetzelfde type weer, behoudens, dat enkele exemplaren wel, maar de meeste geen stemschroef schijnen te bezitten.

Behalve van de afbeeldingen op den Baraboedoer kennen wij het instrument alleen nog maar van een in de residentie Tegal gevonden bronzen beeldje.

De op den huiden dag op Java voorkomende, inlandsche strijk- en tokkelinstrumenten, t.w. de Javaansche rebab en tjelempoeng en de Soenda'sche katjapi en tarawangsa, hebben geen verwantschep met de hier boven besproken Hindoe-Javaansche snaarinstrumenten, ondanks de Sanskrit-namen der beide laatsten. Langs een omweg bestaat er alleen wellicht verband met de hier en daar op Java, Borneo en Sumatra in het het bezit vnn Arabieren voorkomende gamboes.

§ 3.

AEROPHONEN.

Fluiten.

Na de snaarspeeltuigen de blaasinstrumenten. In het 489ste Boek der keizersannalen van de Tweede Sung-dysnastie (906-1279) heeft Groeneveldt o.a. de beschrijving gevonden van hetgeen een Chineesch reiziger omstreeks het jaar 1150 op Java aangetroffen heeft. Een in al zijn nuchterheid toch kleurig en fleurig beeld is daar opgehangen van het leven en streven der toenmalige Hindoe-Javaansche maatschappij, van den regeeringsvorm van landbouw en handel, de kleeding, het doen en laten van den koning — dat was toen Djajabaja — en van het volk. Ook de muziekbeoefening wordt met een paar woorden aangeroerd: het volk speelde, zegt de Chineesche auteur, op dwarsfluiten, trommen en houten plankjes.

Dwarsfluiten — om ons daar eerst bij te bepalen — zijn derhalve in de 12de eeuw op Java in gebruik geweest.

Naast de talrijke dwars- en de vermoedelijk toentertijd iets minder algemeene lange fluiten zijn nog andere blaasinstrumenten in zwang geweest. In de eerste plaats de schelphoorn, verder schalmeien, wellicht de zoo eigenaardig gevormde mondorgels en verder nog enkele metalen speeltuigen, met name de rechte, de eenmaal gewondene en de gekromde trompet.

Van het meerendeel ervan treft men afbeeldingen aan op den Baraboedoer en den Prambanan, dus uit de 9de eeuw.

De Oost-Javaansche afbeeldingen zijn niet talrijk: een schelphoorn in een der achterhanden van een op het Panataran-terrein gevonden beeld van de godin

Çri; op de reliefs van tjandi Djawi (op de helling van den Ardjoena) een tweetal dubbelblaasinstrumenten en vermoedelijk een schelphoorn (foto 5); op die van tjandi Panataran een ander blaasinstrument, vermoedelijk een schalmei (foto 6).

Wat heeft zich van al deze blaasinstrumentale vormen nu nog tot op onze dagen weten staande te houden? Bitter weinig. De schelphoorn, doch alleen op Bali, bij de visschersbevolking der Madoereesche kusten en van Kangean en elders in den archipel; bovendien met gebruikmaking van een andere schelpsoort en de fluit, doch, deze als gezegd, alleen in lange vormen; ten slotte de schalmei over het gansche Javaansch-Bali'sche cultuurgebied. In Oost-Java en Lombok heeft het anders trechtervormig ondereinde van de schalmei dikwijls den vorm van een fraai gemodelleerde monsterkop gekregen.

De rest, met name de mondorgels, de dwarsfluiten en de metalen blaasinstrumenten, is van Java, Madoera en Bali volkomen verdwenen.

§ 4

MEMBRANOPHONEN.

De bespreking van hetgeen bekend is over de Hindoe-Javaansche trommen voert ons op een terrein, vol onzekerheden, wat betreft de finessen. Een twaalftal tromnamen is ons uit de litteratuur, verscheidene tromvormen zijn ons van de reliefs bekend, maar welke van eerstgenoemde behoort bij welke van laatstgenoemde, valt niet uit te maken.

De oudste litteraire vermelding, mij bekend, staat in een Oud-Jav. oorkonde van het jaar 853. Niet, dat we, zonder deze, aan het voorkomen van trommen in die periode zouden behoeven te twijfelen. Trommen, in een of anderen vorm, behooren wel mee tot de oudste en primitiefste cultuurgoederen van, mag men wel zeggen, elk volk.

Ook komen ze in zeer vele typen en exemplaren op de, als gezegd, uit de 9de eeuw dateerende, Baraboedoer en Prambanan voor: konische, cylindrische en buikige, dikwijls in een slendang of aan een schouderband, getailleerde en van aardewerk.

De konische, cylindrische en buikige relieftrommen toonen alle de Voor-Indische manier van tromvelspanning door middel van spanriemen (zonder passanten).

Het huidige Java kent nog twee andere wijzen van tromvelbevestiging, nl. de Chineesche (en oud-Assyrische) manier, die van breedgekopte spijkers of van houten pluggen gebruik maakt en de Maleisch-Polynesische methode, die het vel gespannen houdt door een rottan hoepel, al of niet met spanwiggen. Deze laatste bevestigings-methode, hoezeer op de Midden-Javaansche tempels bij mijn weten ontbrekende, moet niettemin ook toentertijd al wel onder het volk in zwang geweest zijn, gelijk zij het in later eeuwen in Madjapahit was en nog immer, over geheel Java, is. Voor de periode van Madjapahit is hare aanwezigheid bewezen door één afbeelding op tjandi Panataran (foto 7) en door Ir. Maclaine Pont opgegraven, terracotta figuurtjes (foto 8); heden ten dage valt zij waar te nemen aan de verschillende soorten van dogdog (Oost-Java: réog) en terbang.

Doch ook de Hindoe-spanwijze met riemen heeft Oost-Java gekend, getuige een relief van tjandi Tegawangi (bij Paree (foto 9), waarop een, aldus bespannen, konische trom te zien is, en het bij tjandi Singasari gevonden, uit het midden der dertiende eeuw dateerende, Bhairawa-beeld, dat in zijn linker-achterhand een getailleerd trommetje draagt.

De hier en daar in den archipel, en ook op Java, gevonden bronzen keteltrommen, die eveneens getailleerd zijn, zouden reeds, omdat ze niet tot de membranophonen (de door middel van een



Afb. 7.
Relief van tjaṇḍi Panataran (14*de eeuw*).
Kleine reus met ḍogḍog of réog.



Afb. 8.
Terracotta trommen.



Afb. 9.
Relief van tjaṇḍi Tegawangi (± 1358).
Konische trom.



Afb. 10.
Genta-dragende priesterfiguur van het Nāga-tempeltje
van Panataran (± 1300).



Afb. 11.
Relief van tjaṇḍi Panataran (*pendapa-terras van* 1375).
1. réyong. 2. bekkentjes?

gespannen vel klinkende instrumenten) behooren, niet op deze plaats behoeven te worden besproken. Maar aangezien zij niet tot den Hindoe-Javaanschen cultuurkring behooren, vallen zij überhaupt buiten het kader van deze voordracht. Er moge derhalve worden volstaan, met op te merken, dat zij, vermoedelijk omstreeks het begin van de Christelijke jaartelling uit Zuid-China en Noord-Achter-Indië geïmporteerd, door de Hindoe-kolonisten bij hun komst op Java bereids werden aangetroffen.

Vraagt men, of de trommen het lot van de oude snaar- en vele blaas-instrumenten gedeeld heeft, dan moet het antwoord ontkennend luiden. Van het genus trommen kan worden getuigd niet alleen, dat het zich ten volle door de tijden heen heeft vermogen te handhaven, maar zelfs, dat het heden ten dage misschien in nog meer vormen op Java vertegenwoordigd is, dan voorheen. Wel hebben de getailleerde trommen het veld geruimd, maar daartegenover staat een veelheid van andere vormen: van lange en korte, groote en kleine dogdog en réog, van groote en kleine, al of niet van rinkelplaatjes voorziene terbang, van groote, kleinere en kleinste konische en dito buikige kendang, van badjidor, djidor en bedoeg. En ook de trombouwtechniek schijnt sedert de Hindoe-Javaansche periode nog een verbetering te hebben ondergaan; de zoo uiterst practische „passanten", waarmede de spanning der vellen in een ommezien wordt vergroot of verkleind, door ze even te verschuiven, vindt men op geen enkele der relieftrommen toegepast, terwijl ze tegenwoordig aan geen enkele tweevellige Javaansche of Bali'sche kendang ontbreken.

§ 5

IDIOPHONEN.

Nu rest er nog één groep Hindoe-Javaansche relief-speeltuigen, waarvan ik moet spreken: het is die der z.g. idiophonen, vulgo: de groep der zelfklinkers, d.z. die instrumenten, wier substantie kan klinken van nature, dus zonder, dat eerst een gedeelte ervan kunstmatig gerekt of gespannen moet worden, zooals bij de groep der membranophonen (d. i. de tromfamilie) en die der chordophonen (d.z. de snaarinstrumenten), terwijl de groep der aerophonen (d.z. de blaasinstrumenten) er buiten valt, omdat een daartoe behoorend instrument niet zelf, doch de door zijn wanden omsloten luchtkolom, het geluid voortbrengt.

***

Rasphoutje; slagkelkjes.

Van die idiophonen nu doen de reliefs, de bodemvondsten en de litteratuur er ons verscheidene kennen. Over een paar ervan behoef ik hier ter plaatse niet uit te wijden, omdat ze alleen van de oudere Midden-Javaansche reliefs bekend zijn, met name over het rasphoutje en de kleine bronzen slagkelkjes.

***

Klokken en schellen.

Dat zeer vele der bronzen instrumenten op de reliefs van Baraboedoer slagkelkjes en geen schellen voorstellen, doet geen afbreuk aan het feit, dat er ook vele echte klokken en schellen op voorkomen van zeer uiteenloopend formaat en dientengevolge verschillende in de wijze, waarop zij gehanteerd worden. Groote klokken vindt men er naast minder grootte en kleine bellen. Van laatstgenoemde soort bevinden zich ook elders afbeeldingen, o.a. op een der Diëng-reliefs in handen van kleine raksasas.

Ook de bodem, zoowel de Midden-, als de Oost-Javaansche, leverde vele, waaronder zeer schoone, exemplaren. De Oost-Javaansche reliefs daarentegen bevatten, op een enkele uitzondering na, geen klokken of schellen. Die uitzondering betreft het bekende naga-tempeltje van Panataran, welks naga nl. wordt getorst door een aantal bidschel-dragende priesterfiguren (foto 10).

Tegenwoordig zijn van deze instru-

menten alleen nog de langgesteelde, met een of ander symbool gekroonde, bidschellen der Bali'sche pedanda's en der Tenggereesche doekoens in gebruik bij het vervullen van den ritus. Verder treft men nog verzamelingen van kleine schelletjes in schelleboomtrant aan, zoowel (in talrijke exemplaren) op Bali als (ten getale van slechts drie) in de Vorstenlandsche kratons, benevens in enkele gamelans, b.v. in den Bantenschen sultans gamelan Soeka ramé, een rek, waaraan op één rij een lange reeks van deze instrumentjes.

Doch genoeg over deze, thans weinig op den voorgrond tredende, speeltuigen.

***

Behalve van de reeds besproken instrumenten, zijn er uit de Hindoe-Javaansche periode nog van vele andere idiophone soorten, afbeeldingen en (of) vermeldingen tot ons gekomen. Ik zal deze nu achtereenvolgens de revue laten passeeren.

***

Koelkoel.

Over een niet van de gamelan-familie deel uitmakend speeltuig vooral, over den koelkoel, die in de Sudamala wordt genoemd, kan ik kort zijn. Heel wat bijzonderheden over de Javaansche vormen van dit U allen wel bekende, oeroude signaalinstrument (de kentongan of tongtong) hebben de heer en mevrouw Brandts Buys medegedeeld in een vorigen jaargang van Djawa in hun artikel ,,Oude Klanken''.

Terwijl men er op Java gewoonlijk niet meer dan één enkel bamboe- of houten exemplaar tegelijk van ziet opgehangen, zijn ze, naar het echtpaar Brandts Buys bevond, op Madoera wel voor melodische doeleinden tot kleine ensembles vereenigd. De Baliërs gebruiken ze, naar het schijnt, echter weer uitsluitend als signaalinstrument. De koelkoel zijn daar op het Hindoe-eiland met z'n drieën of vieren tegelijk opgehangen hetzij in een, zelf wel op een sierlijk tempeltje gelijkende, balé koelkoel op een der hoeken van den dorpstempel, hetzij onder een afdakje hoog boven in een reusachtige waringin. De bevolking kent de toonhoogte van elk ervan en hoort aan de geslagen rhyhtmen, wat er gebeurd is of gebeuren moet. Elke désa en ook elke sekåhå, vereeniging, heeft zoo haar eigen koelkoel met een vrij gedifferentiëerde trommel-code. Daarnaast kent men er koelkoel van enorme afmetingen, die op lage vierwielige wagentjes liggende zijn opgesteld.

Men kan ervan op aan, dat ook in den Hindoe-Javaanschen (en den prae-H.-J.) tijd de koelkoel als signaalinstrument is aangewend. En niet alleen had men toen, gelijk nu, houten en bamboe exemplaren, maar ook waren er fraai bewerkte van brons. Het Museum van het Bataviaasch Genootschap bezit ettelijke van zulke bronzen kentongan.

***

Réjong, Kangsi, Trompong, Bonang.

De réjong. Over dit haltervormige instrument hebben mijn vrouw en ik vrij uitvoerig gesproken in het, begin 1925 verschenen, ,,Toonkunst van Bali'' en ik zal er dus hier nu niet te veel meer over zeggen. Het instrument komt in vier exemplaren voor op de reliefs van tjandi Panataran (foto 11) en in één exemplaar op die van tjandi Ngrimbi (foto 12). Beide tempelreliefs dateeren uit de 14de eeuw.

Tegenwoordig vindt men op Bali nog vele réjong, ook wel rijong, bebonangan en klèntèngan genoemd, die soms in den gamelan Gong en zeer dikwijls in den gamelang Angkloeng worden geslagen, terwijl ze onontbeerlijk zijn in den gamelan Bebonangan, die er naar heet. Of ze daarentegen op Java zelf tegenwoordig nog voorkomen, is problematisch. Dat ze evenwel daar in het regentschap Bandjarnegara (res. Ba-

njoemas) nog tot voor enkele jaren in gebruik zijn geweest, staat vast.

Maar als ik zeg, dat de réjong op Java vrijwel of wellicht heelemaal verdwenen is, geef ik toch feitelijk geen geheel juiste voorstelling van zaken. Niet de réjong zelf is verdwenen, maar alleen de eigenaardige monteeringswijze ervan. Die zal, naar ik mij voorstel, op zeker oogenblik minder practisch geöordeeld en vervangen zijn door een opstelling in den trant van de huidige bonangs. Een dergelijk overgangsproces toch speelt zich in onze dagen af op Bali. Daar vindt men, naast de haltervormige réjongs uit een stuk, andere, die allerlei overgangsvormen van réjong tot bonang laten zien.

***

Ouder dan de vernuftig samengestelde réjong is, mag men aannemen, de enkele slagketel, die tot op onze dagen nog immer een zelfstandig instrumentaal bestaan leidt als ketoek en kenong op Java en als kempli, kenoek, petoek, kemoek, kemong, kenong, kadjar, tjeloeloe of kangsi op Bali. Of zulke alleenige slagketels al in de Midden-Javaansche periode op Java bekend waren, is een open vraag. De Baraboedoer bevat onder zijn vele relief-instrumenten er misschien een; men meent nl. in een zeer onduidelijk, op den grond liggend en blijkbaar bespeeld voorwerp op een relief van den eersten omgang een ketoek te moeten zien. Hij zoudan een wonderlijk orkestje helpen vormen; zijn partners toch zijn een soort middenvorm tusschen tjaloeng en gambang en een bel.

De in den Vorstenlandschen bodem gevonden ketels zijn ondateerbaar, doch vermoedelijk van veel lateren datum, al ontbreken ook bij dezen de „réjong-gaatjes" niet.

Maar als kangsi is zijn bestaan, evenals dat van den réyong, in elk geval bewezen voor het eerste kwart van de 12de eeuw, doordat hij in de Smaradahana wordt genoemd.

***

Gong-soorten.

In ruimeren zin vallen ook de bonangvormige instrumenten onder de benaming gong. Immers zijn dit niet dan kleine gongs met een, naar verhouding, breeden rand. Maar bij het woord gong denkt men toch wel in de eerste plaats aan een instrument met een, in verhouding tot zijn middellijn, vrij smallen rand, dat, aan een koord opgehangen, wordt geslagen. Over deze gongs in engeren zin thans enkele opmerkingen.

Op de Midden-Javaansche reliefs komen noch groote, noch kleine gongs voor. De Vorstenlandsche bodem daarentegen heeft wel enkele exemplaren opgeleverd, maar het valt niet na te gaan, uit welke periode zij stammen. Hetzelfde geldt voor de in Oost-Java opgegraven gongs.

Dit koninklijke instrument schijnt den beeldhouwers weinig te zeggen te hebben gehad: slechts twee tempels laten hem ons in enkele vormen zien, nl. de 14de eeuwsche tjandi Panataran (foto's 6 en 13) waarop men er drie, en de vroeg 15de eeuwsche tjandi Soekoeh (foto 14) waarop men er één aantreft.

Van de drie Panataransche is er één onmiskenbaar een gong ageng: hij wordt door twee volgelingen van Soegriwa en Hanoeman in het leger op marsch aan een paal getorst. De beide andere zijn, evenals het exemplaar van Soekoeh, kleine, met de hand opgehouden, signaalgongs, in den trant van onze vendutiegongs.

***

Bekkens.

Aan afbeeldingen van de rhythmisch geraas produceerende speeltuigen, die men gemeenlijk onder den naam van bekkens samenvat, zijn de Midden-Javaansche reliefs zeer rijk, met name weer die rijke mijn van instrumentale vormen, de Baraboedoer. Men vindt ze daar in allerhande formaat. Ook op de Prambanantempels treft men eenigevormen aan.

De Oost-Javaansche tempels daarentegen laten ons, wat bekkens betreft, in den steek of het moest zijn, dat op een der Panataran-reliefs (foto 11) het figuurtje bovenaan een paar kleine bekkentjes hanteert.

Daarnaast staan talrijke bodemvondsten, zoowel uit het midden, als uit het Oosten des eilands.

Maar zoo Oost-Java dan al geen reliefafbeeldingen biedt van dezen instrumentalen vorm, zijn litteratuur compenseert deze lacune vrij goed.

Heel veel meer kan ik over deze speeltuigen niet meedeelen. Alleen nog de opmerking, dat ze zich op het hedendaagsche Bali in den algemeenen volksgunst mogen verheugen, waar ze in soms grooten getale, vooral in den gamelan Gong, toepassing vinden. Op Java, waar er een veel bescheidener gebruik van wordt gemaakt — indien ze ueberhaupt in een ensemble voorkomen — zijn ze, wat Java-proper betreft, hoofdzakelijk tot eenige gamelans Moenggang en Kodok ngorèk beperkt. Men noemt ze hier gewoonlijk k e t j è r of k e t j i t j è r. De Soendalanden kennen het instrument hier en daar, en wel onder den naam t j e - t j è m p r è s.

***

G a m b a n g.

In den 91sten Zang van de Nāgarakṛtāgama beschrijft de dichter een feest in den kraton en zegt dan o.m.: ,,Krtawardhana ('s Konings vader) begon als dillettant den gamelan te bespelen''.

Wanneer van een landsgroote uit onze dagen gezegd wordt, dat hij den gamelan bespeelt, dan is het tien tegen één, dat bedoeld wordt: hij speelt in den gamelan den gambang kajoe of de gendèr. Ik geloof wel, dat men zich daarom ook Kṛtawardhana moet voorstellen, als spelende op een dier beide instrumenten.

Zoowel van den gambang, als van de gendèr weten we, dat ze sinds vele eeuwen tot het Javaansche instrumentarium behooren.

De gambang — eerlijk gezegd een tusschenvorm van gambang en tjaloeng — is reeds afgebeeld op den Baraboedoer; zoo even, in § 3, bij de bespreking van de fluiten en trommen, kwam het bericht over de ,,houten plankjes'' al ter sprake, waarop, volgens het Chineesche bericht, Djajabaja's onderdanen speelden. Verder bezitten wij een paar afbeeldingen op de reliefs van tjandi Panataran (foto 15) en sinds kort, dank zij het onvermoeide bodemonderzoek van Ir. Maclaine Pont, een gambang in terracotta (foto 16).

De Hindoe-Javaansche litteratuur laat ons evenmin in den steek, althans niet ten aanzien van de t j a l o e n g.

Zooals men weet, is de tjaloeng op Java thans teruggedrongen tot de Soendalanden, maar oudtijds heeft hij zeker grooter gebied bestreken, is blijkbaar een algemeen Maleisch-Polynesisch instrument geweest. Bij volken in geheel andere deelen van den arcipel vindt men overeenkomstige speeltuigen, o.a. op Flores en in de Bataklanden.

Gambang- en tjaloengsachtige speeltuigen zijn op Java dus sedert de 9de eeuw ,,belegt''.

Op een zóó ouden stamboom kan de gendèr voorshands wel is waar niet bogen, maar niettemin is ook deze van eerbiedwaardigen ouderdom.

Eerst nu alleen de gambang.

Een afbeelding van den eigenlijken gambang kajoe — tegenwoordig de voornaamste vertegenwoordiger van de groep der xylophonen op Java — is ons uit het Hindoe-Javaansche Oost-Java niet bekend. Toch mogen wij veilig aannemen, dat dit speeltuig, blijkens oudere berichten — de houten plankjes! — in zwang, gedurende de geheele periode der Javaansche Middeleeuwen populair geweest is, gelijk het dat nog immer is bij rijk en arm.

De gambang, waarvan uit het Madjapahitsche tijdvak enkele afbeeldingen tot ons gekomen zijn, is die, welke nu nog altijd op Bali in gebruik is in den gamelan Gambang, een ensemble, dat ge-

woonlijk bestaat uit vier van zulke instrumenten, te zamen met twee metallophonen van de soort, die op Java saron (demoeng) heet. Die gambangs worden geslagen met gevorkte slagstokken, zoodat dus telken twee toetsen tegelijk tot klinken worden gebracht. De 14 toetsen zijn daarbij zóó geordend, dat die V-vormige taboehan telkens een toon en zijn octaaf laten hooren. Dit is, gegeven het feit, dat de door die taboehanvorken gevormde hoeken niet toelaten, dat 7 tonen (een octaaf) worden bespannen, natuurlijk slechts te bereiken door een, op het eerste gezicht min of meer phantastisch lijkende, toetsopeenvolging.

Op Java is deze ongelijk-toetsige bamboe-gambang tegenwoordig niet meer te vinden. Hij wordt op Bali heden ten dage hoofdzakelijk bij de lijkverbrandingsfeesten gebruikt en wanneer dat, gelijk aannemelijk is, ook in het Hindoe-Javaansche Java adat is geweest, valt het te begrijpen, waarom hij de komst van den Islam niet lang heeft overleefd.

***

Gendèr.

Van de gendèrs, waarvan ettelijke toetsenreeksen (gewoonlijk van 10 wilahan) in den bodem van Oost- en Midden-Java zijn gevonden, heeft een nader onderzoek geleerd, dat zij in het midden van de 12de eeuw reeds voor de begeleiding van de wajang (poerwa) in zwang waren. Afbeeldingen op tempelreliefs van gendèrs zijn desniettemin tot nog toe niet aangetroffen.

***

Saron.

Ten slotte de saron. Als bewijsplaats voor zijn aanwezigheid hebben we den Baraboedoer. Daarop vindt men nl. een speeltuig in één exemplaar afgebeeld, dat zonder twijfel een saron is. Bovendien is in het Rembangsche een — zeer wel mogelijk uit de Midden-Javaansche periode dagteekenende — forsch gebouwde saron demoeng-toetsenreeks opgegraven.

Het Museum Sriwedari te Sala bevat verder drie, uit den Sala'schen bodem te voorschijn gekomen, één-octavige saronstellen (t.w. demoeng, saron baroeng en saron peneroes), blijkbaar alle uit denzelfden gamelan afkomstig als een, zich eveneens daar bevindende, gambang gangsa. Deze vier instrumenten, die opmerkelijk goed geconserveerd zijn (in tegenstelling met den zooeven besproken Rembangschen saron), maken echter niet den indruk, zeer oud te wezen.

***

Volledigheidshalve zou ik nu feitelijk nog Uw aandacht moeten vragen voor die speeltuigen, waarvan, ofschoon er voor hun bestaan in de Hindoe-Javaansche periode geen bewijsplaatsen zijn gevonden, toch mag worden aangenomen, dat ze ook toen bekend waren, ik bedoel de vele vormen van Javaansche bamboe-instrumenten, die hier niet ter sprake zijn gekomen. Niet alleen zou ik, dat doende, echter vreezen, Uw aandacht te lang in beslag voor één onderwerp en één spreker, maar ook zou ik dan gevaar loopen, onder collega Brandts Buys' Madoereesche duiven te schieten. Want ik maak mij sterk, dat vele van die Javaansche bamboe-speeltuigen, zoo niet alle, tevens deel uitmaken van het madoereesche instrumentarium, gelijk zij dat doen van het Soenda'sche. Ik meen het dus hierbij te mogen en te moeten laten en wil alleen nog mijn erkentelijkheid uitspreken jegens hen, die mij op zoo royale wijze met hulp en voorlichting hebben bijgestaan en met aanvullende of verbeterende opmerkingen hebben willen bedenken.

***

Aan de orde is nu een voordracht van den heer J. S. Brandts Buys, getiteld: „Causerie met demonstratie van zang, spel en dans ter inleiding in de muziek van Madoera", waarvoor naar het tweede deel van dit Congresverslag wordt verwezen.

Vrijdag 24 September 1926

Bijeenkomst in de vergaderzaal van het Kunstkringgebouw te 9 uur v.m.

De heer Prof. Dr. R. A. Hoesein Djajadiningrat, Voorzitter van het Java-Instituut, opent het Congres met de volgende rede:

OPENINGSREDE.

,,Dames en heeren genoodigden en leden van het Java-Instituut, leden van dit Congres.

Na elk Congres van het Java-Instituut, in het bijzonder nadat in eind 1924 te Jogja gehouden, heeft men meermalen, zoowel in particulier gesprek als in in publiek geschrift, de vraag gesteld en besproken: ,,Wat is het resultaat? Wat is er bereikt?" Het antwoord daarop gaf dan niet zelden blijk van onbevredigheid, zoo het niet geheel negatief luidde. Voor de kunstuitvoeringen had men in den regel wel lof, en wanneer er excursies plaats hadden gehad, dan vond men die stellig instructief, maar de totale indruk was toch telkens, dat de behandeling van de aan de orde gestelde onderwerpen, die het essentieele bestanddeel van het congres gevormd had moeten hebben, niet de juiste verzorging had gehad. Bovendien, hoezeer men ook het geven van gelegenheid tot kennismaking met Jav. cultuuruitingen waardeerde, hoe hoog men ook het nut van uitwisseling van gedachten aansloeg, en al wilde men eindelijk het aannemen van moties, zoo dit was geschied, als gevolg van discussies ook geenszins buiten rekening stellen, practische resultaten van eenige beteekenis zag men van dat alles niet. Eerst wanneer gewezen kon worden op een bloeienden tak of een nieuwe vinding van de Jav. cultuur als gevolg van die congressen, zou, zoo oordeelde men, van een bevredigend resultaat gesproken kunnen worden.

Volgens een ander oordeel, dat in de congressen van het Java-Instituut klaarblijkelijk een streven zag om het oude, het voorbijgegane van de Javaansche cultuur zonder meer weer levend te maken, zouden die congressen zelfs niet anders dan onvruchtbaar kunnen zijn.

Dames en Heeren. Niet als antwoord op die tot het verleden behoorende, overigens zeer gewaardeerde, wijl uit belangstelling voor de Jav. cultuur voortgesproten critiek, maar als algemeene inleiding tot het congres dat ik thans op het punt sta te openen, veroorloof ik mij eenige opmerkingen te maken, welke de zoo juist in het kort gereleveerde nabetrachtingen op vorige congressen noodzakelijk moeten raken.

Ik ben U toch èèn toelichting verschuldigd op dit congrès, dat, naar reeds uit het programma kan blijkèn, van anderen aard is dan die, welke in 1921 te Bandoeng en in 1924 te Jogja zijn gehouden. Die toelichting, die den aard en de strekking van de congressen van het Java-Instituut betreft, brengt met zich mede, dat ook hetgeen het Java-Instituut met zijn congressen beoogt, wordt aangegeven.

Reeds bij de oprichting van het Java-Instituut lag het in de bedoeling om in aansluiting bij het Jav. cultuur-congres en bij het congres voor de taal-, land- en volkenkunde van Java, welke congressen, respectievelijk in 1918 en in 1919 te Solo gehouden, tot de stichting van het Java-Instituut hebben geleid, congressen te houden, waar hetzij bepaalde onderwerpèn aan de hand van daaromtrent te voren uitgebrachte praeadviezen zouden worden bèsproken, hetzij vrije voordrachten aangaande wètenswaardigheden uit de Jav. cultuur zouden worden gehoudon. Met congressen van den eerst genoemden aard beoogt het Java-Instituut een oordeel uit verschillende gezichtspunten uit te lokken omtrent meer of minder actueele vraag-

stukken welke voor de Jav. cultuur van belang zijn. Van deze strekking zijn geweest de zoo even vermelde congressen van 1921 en 1924 en de Jav. en Soendasche taalcongressen die in 1921 resp. te Solo en te Bandoeng zich met vraagstukken uit het meer beperkte terrein van de Jav. en de Soend. taal- en letterkunde hebben bezig gehouden.

Het doel van de zoo straks in de 2e plaats genoemde soort congressen, waartoe het congres waarvoor wij thans bijeen zijn, behoort, is gelegenheid te geven tot bekendmaking eenerzijds en kennisneming anderzijds van niet algemeen bekende zaken op het gebied van de Jav. cultuur dan wel van bijzondere vondsten, die bij de onderzoekingen van dat gebied zijn gedaan. Aan deze congressen verbindt het Java-Instituut excursies, waar deze mogelijk zijn, en speluitvoeringen, niet louter tot ontspanning, maar ook tot leering van de congressisten. De begrijpelijke, doch niettemin m. i. niet geheel juiste indruk, dat op de congressen te Bandoeng en te Jogja de bespreking van de aan de orde gestelde onderwerpen door de begeleidende feestelijkheden in het gedrang geraakt zou zijn, was voor een deel misschien te verklaren uit de omstandigheid, dat de inderdaad grootsch opgezette uitvoeringen, voor sommige kringen geen verrassing, op anderen door haar nieuwheid een bijna alles overheerschenden indruk hadden gemaakt.

Een congres als het huidige heeft eenigermate het karakter van de in Europa gebruikelijke en hier te lande ook niet onbekende wetenschappelijke congressen. Het verschil is spoedig aangegeven. Het Java-Instituut belegt geen samenkomsten van uitsluitend vakkundigen doch van belangstellenden in de Jav. cultuur in het algemeen, en het karakter van de samenkomst bepaalt natuurlijk den aard en de strekking der voordrachten, ook al zijn deze afkomstig van onderzoekers van speciale gebieden der Jav. cultuur. Ze hebben te zijn populair-wetenschappelijke voordrachten, met het accent nu eens op het eerste dan weer op het tweede lid van de karakteriseerende bepaling.

Van populair-wetenschappelijke congressen nu zal men, evenmin als van zuiver wetenschappelijke, waarvan het nut toch zeker wel algemeen erkend is en die stellig tot den vooruitgang van de betrokken wetenschap hebben bijgedragen, practische resultaten verwachten. Maar ook het vragen naar onmiddellijke en aanwijsbare gevolgen van de andere soort congressen van het Java-Instituut schijnt mij, hoewel begrijpelijk, niet geheel billijk toe en uit een misverstand omtrent de bedoeling dier congressen voort te spruiten. Eene vergelijking kan ook hier de uiteenzetting bekorten en misschien tevens verheldering brengen. Die congressen, die ik thans op het oog heb, zijn nl. behoudens natuurlijk het verschil in de sfeer van werkzaamheid, in karakter nagenoeg geheel gelijk te stellen met b.v. de congressen van een vereeniging als het N. I. O. K.

Ook deze beoogen algemeene belangstelling te trekken voor meer of minder actueele vraagstukken op het door de vereeniging bestreken terrein door ze opzettelijk in discussie te brengen. Voorts zijn ze ook geen samenkomsten van uitsluitend vakkundigen, doch tellen ze onder de deelnemers ook leeken, die in onderwijs- en opvoedkundige kwesties belang stellen. Van dergelijke congressen is het doel volkomen bereikt te achten wanneer de discussies levendig zijn geweest en de belangstelling in de zaak in kwestie dus inderdaad is gewekt.

Geheel verkeerd is ten slotte de indruk geweest — door uitlatingen van sommige sprekers teweeggebracht — als zoude het Java-Instituut het oude, het doode van de Jav. cultuur zonder meer willen doen herleven. Wanneer het J. I. aan de doode overblijfselen van de Jav. cultuur bekendheid tracht te geven en poogt de beteekenis ervan te doen bepalen, dan is het

niet alleen om het mooie en het grootsche in het verleden, maar ook om het onbesefte verband tusschen het heden en het verleden. Want zonder begrip van dat verband loopt het vasthouden van het overgeleverde gevaar te verstarren in een onvruchtbaar en doodloopend traditionalisme.

Door dat besef kan men mede het heden beter begrijpen en vooral waar een vreemde cultuur op de eigene inwerkt, is het noodig dat men zich op die beteekenis van de eigen cultuur bezint. Zonder die bezinning werkt de invloed van de vreemde cultuur, die heilzaam kan zijn, verwarrend. Dit blijkt hier uit de bekende uiterste standpunten, waarbij eenerzijds Westersche cultuur wordt overschat, en anderzijds hare waarde wordt gekleineerd door er alleen den materialistischen kant van te laten zien. Beide onjuiste standpunten, die toonen hoe noodig het nog is om de juiste beteekenis van de eigen cultuur te leeren kennen.

Hiertoe bij te dragen is het doel van de congressen van het Java-Instituut. Wanneer hiervan of van de werkzaamheid van het J. I. in het algemeen invloed uitgaat, dan zal deze in den regel slechts geleidelijk en middellijk tot vooruitgang van de Jav. cultuur strekken.

Zoo heeft P. A. Soerjadiningrat in zijne in Juni van dit jaar voor het Indische Genootschap te 's Gravenhage gehouden voordracht over ,,De ontwakende cultuur van Java'' de indirecte werking van het Java-Instituut m.i. dan ook terecht veel belangrijker genoemd dan den rechtstreekschen invloed van zijn werkzaamheid.

Aan den gezamenlijken directen en indirecten invloed van het J. I. schrijft P. A. Soerjadiningrat het bloeiende en groeiende cultureele leven te Jogja toe (pg. 48—49).

Wil hiermee gezegd zijn dat het J. I. bereikt heeft wat het beoogde te bereiken? Geenszins. Zulk een van zelfgenoegzaamheid getuigende meening koestert het Bestuur van het Java-Instituut niet. Integendeel, het is er zich van bewust, dat niets is bereikt, wat het had willen en wellicht ook had kunnen bereiken. Een uiteenzetting te geven van hetgeen het Bestuur reeds heeft gedaan en zich voorstelt te verrichten, valt echter buiten het bestek van deze openingsrede.

Deze heeft, waar het Java-Instituut hier te Soerabaja voor het eerst een congres houdt en bovendien een, dat van anderen aard is dan de te voren gehouden congressen, zich te beperken tot eene korte aanduiding van hetgeen J. I. met zijne congressen bedoelt te geven.''

*

De Voorzitter dankt verder allen, die op eenigerleiwijze van hun belangstelling in het Congres hebben laten blijken. Hij deelt mede dat Z. E. de G. G. het beschermheerschap van het Java-Instituut heeft aanvaard en de beste wenschen voor het welslagen van het Congres en den verderen bloei van het Instituut heeft doen toekomen.

In den loop van het Congres heeft Z.E. Zijn gevoelens van warme belangstelling nog telegrafisch herhaald, als volgt:

,,Verzekering leedwezen herhalende zelf niet tegenwoordig te kunnen zijn verzoek ik U congresleden mijn beste wenschen aanbieden voor welslagen bijeenkomst en mijn gevoelens warme belangstelling voor Java-Instituut vertolken. de Graeff Gouverneur-Generaal.''

De Voorzitter heet den Resident van Soerabaia, die door den Landvoogd is aangewezen om Z. E. op het Congres van het Java-Instituut te vertegenwoordigen, welkom, mede als Hoofd van het Gewest. De thans afgetreden G. G. had het beschermheerschap aanvaard en vereerde het Congres van Bandoeng in 1921 met zijn tegenwoordigheid, terwijl op het Congres te Jogja de Directeur van O. en E. Zijne Excellentie vertegenwoordigde. Het Java-Instituut zal zich stellig in niet mindere mate in de belangstelling van zijn tegenwoordigen beschermheer mogen verheugen.



Afb. 12.
Relief van tjaṇḍi Ngrimbi (± 1300).
Réyong.



Afb. 13.
Relief van tjaⁿḍi Panataran (14*de eeuw*).
Gong ageng.



Afb. 14.
Relief van tjaṇḍi Soekoeh (15*de eeuw*).
bhèri.



Afb. 15.
Relief van tjandi Panataran (pendapa-terras van 1375).
Bamboegambangs met gevorkte slagstokken bespeeld.



Afb. 16.
Terracotta gambang.

De Voorzitter stelt aan het Congres voor den nieuw opgetreden Landvoogd telegrafisch den dank van het Congres te doen overbrengen voor de aanvaarding van het beschermheerschap en voor de goede wenschen voor het welslagen van het Congres, waartoe met aller instemming wordt besloten.

Voorts dankt de Voorzitter den vice-president van den Raad van Indië, Mr. Creutzberg, die van de oprichting van het Java-Instituut af, destijds als Directeur van O. en E., steeds veel belangstelling heeft getoond, voor het door hem gezonden telegram, hetwelk hij voorleest. In dit telegram spreekt Mr. Creutzberg zijn leedwezen uit door ambtsbezigheden niet aanwezig te kunnen zijn en uit hij zijn beste wenschen voor het Congres.

Ook de nieuwe Directeur van O. en E. is niet in de gelegenheid het Congres bij te wonen en vaardigde den heer Z. Stokvis, inspecteur van het M. O., als zijn vertegenwoordiger naar het Congres af. Besloten wordt den Directeur van O. en E. dank te zeggen voor deze afvaardiging.

Voorts heet de Voorzitter welkom de afgevaardigden van Z. H. den Soenan van Soerakarta en van Z. H. den Sultan van Jogjakarta en verzoekt hun den eerbiedigen dank van het Bestuur van het Java-Instituut aan Hunne Hoogheden over te brengen, voor de betoonde belangstelling en tevens voor de prijzen, beschikbaar gesteld voor de karapan en de andere wedstrijden. Spreker acht deze hooge belangstelling onmisbaar voor het streven van het Java-Instituut.

Spreker leest voorts een brief voor, ontvangen van den Secretaris van Z. H. den Sultan van Jogjakarta, waarin Z. H. zijn leedwezen betuigt persoonlijk niet aanwezig te kunnen zijn en mededeelt Zich op het Congres te doen vertegenwoordigen door Zijn doorluchtigen broeder.

Verder betuigt spreker achtereenvolgens dank aan P. A. A. Mangkoe Negoro VI voor den financieelen steun aan het Congres verleend, P. A. A. Mangkoe Negoro VII als belangstellend Eere-Voorzitter en P. A. A. Pakoe Alam, die waardevolle prijzen voor de wedstrijden beschikbaar hebben gesteld. Voorts dank aan de verschillende lichamen voor den financieelen steun of voor andere tegemoetkomingen en wel in de eerste plaats aan de Regeering, de Gewestelijke Raden van Soerabaja, Pasoeroean en Madoera en den Gemeenteraad van Soerabaja. In het bijzonder de groote scheepvaartmaatschappijen voor de belangstelling in de prauwententoonstelling, aan de groote lichamen van handel en industrie te Soerabaja gevestigd of vertegenwoordigd, voor de beschikbaar gestelde prijzen voor de spelen te Modjokerto, de directies van spoor- en tramwegmaatschappijen, inzonderheid van de Madoera tramwegmaatschappij, voor den steun aan de congressisten verleend, aan de heeren bestuursleden van den Kunstkring, die veel steun en medewerking hebben verleend.

Dan dankt spreker nogmaals den heer Dijkerman als Voorzitter van de Commissie van Ontvangst en als Voorzitter van de Centrale Commissie, die de ziel is geweest bij de vorming van dit Congres. Ook den volijverigen Secretaris, den heer Koperberg, wordt als medelid van het Java-Instituut dank gebracht, daar hij ook hier wederom getoond heeft, hoezeer hij het talent bezit voor het organiseeren van Congressen van het Java-Instituut. Dan wordt dank gebracht aan de tentoonstellingscommissie, in het bijzonder Dr. Soetomo, den heer Citroen en den Regent van Grissee, en in het algemeen het Europeesch en Inlandsch Bestuur van het gewest Soerabaia en omliggende gewesten voor hun bereidwilligheid om tot de organisatie dezer tentoonstelling mede te werken, waarbij speciaal de afgetreden Resident van Madoera, de heer Meister en de tegenwoordige Resident de heer Van Heyst worden genoemd, alsmede de Regent van Bangkalan en de heer Van Dijk, de technische

commissie voor de prauwen, in het bijzonder de voorzitter overste Diephuis, de feestcommissie en de Regent van Soerabaja. Ook is het Bestuur dank verschuldigd aan enkele heeren, wier hulp eerst later is ingeroepen, doch die toch veel steun hebben verleend, n.l. de heeren Dr. Stutterheim, Pigeaud, Drewes en Goris, en tot slot aan allen die zich bereid hebben verklaard een voordracht te houden op dit Congres en allen, die door hun komst van hun belangstelling hebben doen blijken, in het bijzonder eenige hooge gasten, reeds gisteren door den voorzitter van de Commisie van Ontvangst gememoreerd.

Daarop neemt de vertegenwoordiger van Z. H. den Soenan van Soerakarta het woord en spreekt den Voorzitter in het avaansch toe, waarop de Voorzitter Pangeran Tjakraningrat verzoekt den dank van het Bestuur van het Java-Instituut over te brengen aan Z. H. den Soenan voor de goede wenschen die Z. H. bij monde van zijn vertegenwoordiger aan het Congres heeft medegedeeld.

***

Vervolgens is het woord aan den heer Joh. Scholte, tot het houden van zijn voordracht over:

GANDROENG VAN BANJOEWANGI

Inleiding.

Toen ik te Banjoewangi kwam om de gandroengs te bestudeeren, ontmoette ik toevallig den Heer Teun Ottolander, die me vertelde, dat hij op het Congres van het Java-Instituut te Bandoeng reeds gandroengs had laten dansen.

Hij bood me gastvrijheid aan op zijn land ,,Taman sari'', stelde zijn ervaringen en zijn schitterende bibliotheek te mijner beschikking, en bracht mij in connectie met Blambangers, waardoor het me mogelijk werd in korten tijd de gegevens te verzamelen, die ik slechts in beknopten vorm in dit opstel kan weergeven.

Planters-vrienden van den Heer Ottolander, o.a. de Heer J. H. Behrns van Glenmore, gaven mij veel inlichtingen over karakter en zeden van de oude Blambangers, die ze vroeger als werkvolk hadden gehad, waardoor ik een kijk kreeg op het volk in het algemeen.

Gandroeng.

Tegenwoordig verstaat men te Banjoewangi onder gandroengs jeugdige danseressen, die in een schitterend costuum bij feestelijke gelegenheden optreden, begeleid door een heterogeen primitief orkest, waarin Europeesche violen de melodiedragers zijn en de echt oud-javaansche kendang, ketoek, kenong en kempoel het agogisch element vormen, terwijl hieraan nog een raas-instrument is toegevoegd, de klonèng, een soort triangel.

Op het vrij snelle rhythme van de slaginstrumenten dansen ze steeds met een partner, die het recht hiertoe verkrijgt door eerst eenige centen in een schaal te werpen, waarvoor hij dan een bepaalde ,,geṇding'' kan vragen. De tegendansers wisselen steeds en het is niet zeldzaam, dat er een tweehonderd achtereenvolgens worden afgedanst, wat zeker een bewijs is voor de vitaliteit van de gandroeng.

De samendans is zeer welvoegelijk; nooit zal de danser de gandroeng aanraken; het eenige contact van haar zijde bestaat in het toewerpen van een slèndangpunt.

Pantoen.

Een merkwaardig verschijnsel is, dat

de gandroeng op de Inlandsche viool-melodieën erotische pantoens zingt, een dichtvorm, die overigens in het Javaansch niet voorkomt.

De Javaansche parikan en wangsalan, die door de tlèdèks gezongen worden en ook tot de erotische poëzie behooren, hebben een geheel anderen bouw.

De gandroengliedjes hebben den quadrijn-vorm van 8 lettergrepige regels, terwijl de melodie zuiver Indonesisch is.

Het zijn zinspelingen (prasemon) op de hartetoestanden van het volk in het algemeen; zij behandelen als thema: weemoed om niet beantwoorde liefde, verlangen naar den geliefde, verdriet over trouweloosheid, en getuigen ook van liefdedranken en goena's, waardoor men raad en leiding der ouders vergeet.

Hiermee is verklaard, waarom de gandroeng zoo geliefd is bij de vrouwen, die in de pantoens haar eigen zieletoestand weerkaatst zien en ademloos toeluisteren, terwijl in de mannen de drang ontstaat, hun liefdegevoelens om te zetten in scheppend dansvermogen.

Hier volgen enkele gandroeng-liedjes in het Javaansch en ook in het Maleisch, met een vrije vertaling van de twee laatste regels, die de zinspeling bevatten.

I. Dipanasi dioedani,
Arep mampir nana [1]) klasané
Diwelasi, dikédani,
Prandéné nana roemangsané.

(Ik voel veel voor haar, ik ben erg verliefd, maar vind geen wederliefde.)

II. Kabèh-kabèh geloeng kondé,
Kang endi kang geloeng djawa?
Kabèh-kabèh ana kang doewé,
Kang endi kang doeroeng ana?

(Alle meisjes hebben een beminde,
Wie heeft er nog geen?)

1) nana = ora ana.

III. Adja toeroe soré-soré,
Kadoeng toeroe metoe loehé,
Adja toengkoel rika [2]) magawé,
Kang ana ngomah [3]) sédjé kang doewé.

(Als je geheel in beslag genomen wordt door je werk,
Zal je vrouw aan een ander toebehoren.) (Geschikt thema voor een roman)

IV. Bantalé kembangana,
Kenèng [4]) lenga adoh njang kali,
Bakalé sandangana,
Kenèng goena répot akalé.

(Geef kleeren en sieraden aan je beminde,
Want mocht een ander haar hart stelen, dan is het moeilijk haar terug te winnen.)

V. Pisang mas dibawa lajar,
Pisang mentah didalem padi,
Oetang mas boléh dibajar,
Oetang tjinta dibawa mati.

(Geld-schulden kan men betalen,
Maar liefde-schuld wordt zelfs door den dood niet gedelgd.)

VI. Sari Goenoeng nanem slasih,
Makan teboe boeang sepahnja,
Tjari doekoen bikin pengasih,
Biar loepa orang toeanja.

(Zoek een doekoen om een liefdemiddel te bereiden,
Waardoor het meisje haar ouders vergeet.)

— — — — — — — — — — — — — —

De liedjes worden op bepaalde wijsjes (geṇḍings) gezongen.

Ik noteerde meer dan tachtig verschillende geṇḍing-namen, en meer dan honderd pantoens.

Bij elke geṇḍing behooren bepaalde

2) rika = kowé.
3) ngomah = ing omah.
4) kenèng = kena ing.

standaardliedjes. Bovendien ontstaan er steeds nieuwe als spontane dichtuiting der gandroengs.

Oesingers.

De gandroengs zijn dochters van de Oesingers, een volksgroep, die als restant te beschouwen is van de oude Hindoe-Javaansche Blambangers en zich tot heden in adat en gewoonten vrij zuiver heeft gehouden te midden van de immigranten van Banjoewangi, waar men Madoereezen, Koelonneezen (Javanen uit midden-Java), Baliërs, Boegineezen en Mandareezen aantreft.

De naam Oesingers is deze Oostelijkste Javanengroep gegeven door de immigranten naar aanleiding van het ontkenningswoord ,,oesing" of ,,sing", dat ,,niet" of ,,neen" beteekent.

Zelf noemen ze zich ,,echte Javanen". Het best zijn ze aan te duiden met Blambangers.

De geschiedenis van Blambangan is tragisch. Het heeft in de lijn der historie gelegen, dat het het Hindoeisme van Java moest verdwijnen en dat Blambangan daarvan al het leed moest ondervinden.

De op het land losgestormde machten zooals de Islam en Mataram, Bali, zeeroovende Boegineezen, Mandareezen, muitende Chineezen en ten slotte de Compagnie hebben het land ontvolkt, maar de levenskracht van de Blambangers is nooit geheel gebroken, en de thans levende nakomelingen vormen een fysiek flink en karaktervol volk, dat zich snel vermeerdert, behoudend van aard is, maar toch ook vatbaarheid toont voor nieuwe beschavings-invloeden.

De hooge mannengestalten, de vaak opvallend licht getinte vrouwen, beiden van goede lichaams- en gelaatsproportie, getuigen van edel ras in den voortijd.

Hun spontane aanleg voor zang en dans is een bewijs van een levend volksrhythme, bewaard door de eeuwen heen, waarvan de gandroeng het symbool is.

Al heeft Balambangan politiek steeds nederlagen geleden in de talrijke gevallen, dat de hoofdsteden verwoest werden, het vorstengeslacht uitgeroeid, de bevolking gedeeltelijk op oud-Aziatische wijze als slaven weggevoerd — het heeft niet verhinderd, dat over het land beschavingsinvloeden zijn gegaan van Madjapahit en Bali.

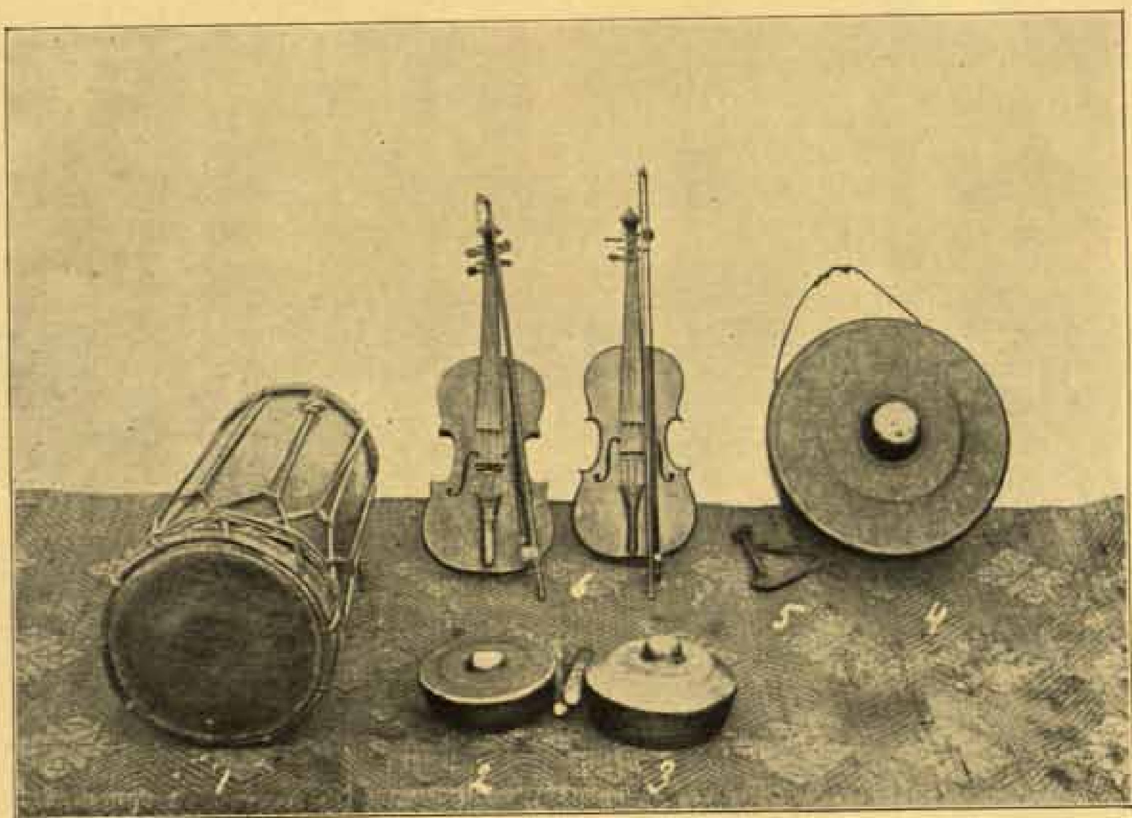
Evenals nu nog de hoven in de Vorstenlanden plaatsen zijn, waar de kunst gediend wordt, literatuur, dans-, zang- en bouwkunst, waren de zetels van de Çiwaitische vorsten van Blambangan door den prikkel van den godsdienst plaatsen, waar de kunst bloeide, en veilig kunnen we aangeven, dat muziek en dans aan het hof van den Madjapahitschen Ksatrija Nambi te Koeta Renon, in de dalem van den zoon van Hajam Woeroek, Bhre Wirabhoemi, aan het hof van den beroemden Blambanger Tawang Aloen en ook onder den heerschers van Bali gebloeid zullen hebben.

Door de eeuwen heen is het volksrhythme uitgedrukt en gegroeid aan de hoven, gesteund door çakti-diensten der Çiwaitische tempels bewaard gebleven in het onderbewustzijn van de Blambangers.

Ik heb meerdere malen in de desa's van Blambangan de gandroeng zien optreden in haar Hindoesch godinnecostuum - en ik heb het zuivere rhythme van die kleine pas beginnende, en van de meer ontwikkelde gandroengs bewonderd en de sfeer gezien, die zij wisten te scheppen door dat rhythme uit te drukken in bewegingen, de sfeer, waarin haar partners werden gevangen, maar die ook omvatte alle kijkers, de goed gekleede vrouwen, de mannen, de kinderen, die met open oogen indronken de schoonheid van bewegingen en geluid en aldus deel kregen aan het rhythme, vertolkt door de jeugdige danseressen.

Costuum.

De kleeding van de gandroeng be-



Instrumenten van het Gandroeng orkest
1 kendang, 2 ketoek 3 kenong, 4 kempoel, 5 klonèng (triangel), 6 violen.









Gandroeng Soem van Bakoengan.

staat uit een hooge tiara of makoeta, omprong geheeten; verder draagt ze armbanden, de kilat-baoe, een lijfje met kralen en goudstukken, de basaan, een borstlap of ilat-ilat, een kain en een dubbel stel slendangs, sampoer en sintir.

De kleeding van de Balineesche Legong komt hiermee veel overeen, is echter fijner en rijker.

De grondslag van beide costuums is de bruidstooi, dus het vorstinnegewaad, in oorsprong het Hindoesche Godinne- of Çaktikleed.

Evenals de bruid wordt ze zorgvuldig met boreh ingezalfd en voorzien van drie „taches de beauté". Deze gele kleur is oorspronkelijk magisch, vervolgens de vorstelijke kleur. Vorsten waren ook magiers, wat nog zeer sterk uitkomt in het geloof der Minangkabauwers, die den Hindoeschen vorsten groote bovennatuurlijke vermogens toekenden.

Het costuum is steeds hetzelfde, het heeft een bepaalden stijl en voldoet aan het schoonheids-ideaal van de Blambangers. De fierheid, waarmee de kleine gandroengs het dansperk betreden, is een bewijs, dat het kleed haar verheft tot iets hoogers.

Haar standaard-costuum is de incarnatie van de volkslyriek.

Zij als lyrische danseres leeft uitsluitend in dien vorm in de kunstfantasie van Blambangan.

De Légongs van Bali, die getweeën dansen, ingeleid door het optreden van haar bediende, de tjondrong, die een enkel-dans als opening geeft, zijn ook hoofdzakelijk lyrisch en haar tweeheid is op te vatten als een eenheid.

Echter openbaart zich door de aanwezigheid van drie personen een neiging tot het opvoeren van een fragment uit een dansdrama.

Een geliefd onderwerp is het verhaal van „Praboe Lasem". De eene légong stelt den Praboe voor, de andere de prinses Angrake Sari, de tjondong speelt voor kraai en krijgt dan ook vleugels aan.

Hier gaat de lyriek over naar het drama met behoud van het oorspronkelijk costuum, vermeerderd met enkele attributen.

Voor de gandroeng is als lyrische danseres het standaard-costuum het beste als conventioneel sfeercentrum, evenals dit het geval is voor de Javaansche tlèdèk.

Gandroeng en Tlèdèk.

De gandroeng is een maagddanseres, evenals de serimpi uit de Vorstenlanden, de légong van Bali, de gadis van Sumatra.

Als klein meisjes beginnend, danst ze tot ze ten huwelijk gevraagd wordt.

Dan is het gedaan met haar kunst; noch haar man noch het publiek acht haar verder toelaatbaar als danseres; ze heeft een socialen heer en meester en kan zich niet meer vrij aan haar kunst geven en wijden.

Nu echter doet zich het verschijnsel voor, dat ze, ingeval van verstooting, haar oude beroep weer opvat en als gandroeng randa opnieuw door het publiek wordt ontvangen en betere kunst geeft dan vroeger, omdat ze thans meer bewust het leven kent.

In afkomst en sociale standing is de gandroeng dus heel iets anders dan de tlèdèk of ronggèng, die in de eerste plaats onder haar baas of grema publieke vrouw is en in de tweede plaats danseres en zangeres.

Toch moet ook de tlèdèk als draagster van klassieke kunst, als zangeres van de oude liederen, recht wedervaren.

Wanneer zij bij de tajoeb haar rustige danssfeer schept, of wanneer zij in het gamelan-orkest op sereen geluid haar oude tĕmbangs laat hooren, dan ontroert zij elken Javaan, en het uitroeien der tlèdèks uit bekrompen zedelijkheidsoverwegingen beteekent voor de na-

tuurlijke propaganda van de Javaansche zang- en danskunst den ondergang.

Het woord „gandroeng".

De Blambangers kennen de beteekenis van het woord „gandroeng" niet. Volgens het Kawi-Javaansch woordenboek van Winter beteekent Gandroeng=tontonan=„kijk er naar" of „verliefd, ontroerd". In het tegenwoordig Javaansch is de beteekenis versterkt tot „van liefde gek zijn", „weenen of kwijnen over het verlies van het voorwerp van liefde", terwijl gewoon verliefd vertaald wordt met kédanan.

„Gandroeng manis" is een bekende gamelan genḍing, die bij de tajoeb gespeeld wordt.

Gandroeng als substantief beteekent dus „de verliefde, die ontroering te weeg brengt", zoodat in het woord de erotiek van de gandroeng besloten ligt.

Oorsprong der tegenwoordige Gandroeng.

De vrouwelijke gandroeng is een nieuwe verschijning. Eerst in 1895 is de eerste opgetreden, Semi geheeten, een dochter van mak Mida uit de desa Tjoengking, die nog tot 1850 volgens Van Der Tuuk Çiwaitisch was.

Mak Mida is de moeder der vrouwelijke gandroengs; haar vier dochters Semi, Sojat, Miati en Misti zijn allen gandroeng geworden. De geschiedenis, die ik nu vertel, heb ik uit den mond van ma' Mida opgeteekend. (1)

Toen Semi ongeveer tien jaar oud was, werd ze ernstig ziek; obat was niet te krijgen, ten einde raad zei mak Nida tegen haar: „Adoeng sira mari, soen dadèkna seblang, kadoeng sira sing mari, ja oesing."

(Als je weer beter wordt, zal ik je als seblang laten optreden, als je niet beter wordt, dan niet.)

En zie, Semi herstelde en toen achtte mak Mida zich verplicht haar gelofte na te komen.

Terwijl mak Mida zong, liet ze Semi aan brandende wierook ruiken.

Weldra kwam Semi in trance, werd kedjiman, maakte eerst zittende langzaam zijdelingsche bewegingen, die we tot nu nog bij de gandroeng in sommige figuren aantreffen en die ook voorkomen bij serimpi- en légongdansen. Daarna stond ze op met gesloten oogen, het zingen werd voortgezet door mak Mida en de huisgenooten, en de kleine Semi werd last gegeven te tandakken, wat ze heel mooi deed.

Bijna elken avond trad nu Semi in den huiselijken kring als seblang op en haar trance-dansen werden hoe langer hoe mooier. Het aantal liedjes groeide steeds, de geest was vaardig over mak Mida en zoo ontstonden de oudste genḍings die nu nog gebruikt worden: Seblang-seblang, Tjengkir Gading, Pada Nonton, Boedak sempol.

Weldra danste Semi 's avonds bij lichte maan op het erf onder het gezang van haar familieleden (mak Mida had veertien kinderen). De dorpsgenooten vonden haar dansen zoo mooi, dat ze geld bij elkaar brachten, om een costuum voor Semi te koopen.

Toen trad Semi op ongeveer in het costuum van den haar voorafgaanden dansjongen en zong de liedjes van haar moeder, de intuitieve of herinneringsliedjes, maar nam ook de melodieën over van den vroegeren dansknaap: Widadari, Ajoen-Ajoen, Djangkoengkoening, Sonté paré, Maénang, Ladrang, Tjèlèng mogok.

Dansknaap Gandroeng.

Tot 1890 beteekende de naam gandroeng in Banjoewangi „dansknaap", evenals op Bali.

Oorspronkelijk gingen deze jongelingen met eenige muzikanten, die voornamelijk de kendang en de terbang be-

(1) Zie in verband hiermede Juli-aflevering 1926 Koloniaal Tijdschrift, welke ik later in handen kreeg.

speelden, de dorpen rond en werden beloond met rijst in natura, die ze in een zak meevoerden.

Ze waren van hetzelfde gehalte als de Sedati's van Atjeh, de Roendings van Madoera, de Gemblags van Midden-Java en hun naamgenooten van Bali.

Bij feestelijke gelegenheden kwamen er ook wel gandroeng-dansjongens van Bali, die altijd veel publiek trokken.

De laatste gandroeng-dansknaap van Banjoewangi heette Marzan. Hij was beroemd als danser, zoodat hij overal geroepen werd en zijn concurrenten het allen aflegden. Niemand kon hem evenaren. Hij had het kunst-monopolie en heeft zich oud en dood gedanst. Terwijl andere dansjongens zich tot hun zestiende jaar aan de edele kunst wijdden, heeft hij zijn knaapschap behouden tot zijn veertigste jaar en is toen gestorven (± 1890).

Ongeveer vijf jaren later trad de eerste vrouwelijke gandroeng in het publiek op: het was Semi, de dochter van mak Mida uit de desa Tjoengking.

Seblangs.

Boven hebben we gezien, dat uit het optreden als seblang (het njeblangaké), een sjamanistische gezonddanserij, de kunstdans van de vrouwelijke gandroeng is ontstaan, toen de dansjongens verdwenen waren.

Thans zijn er te Banjoewangi nog beroepsseblangs.

In de desa Bekoengan woont nog mak Karto, die bij herstelde zieken geroepen wordt en een trance-dans uitvoert met een omprok (makoeta) gemaakt van pisangblad, dat haar gezicht bedekt. Ze wordt ook geel gemaakt met atal. Het orkest bestaat uit kendang, gambang, bamboe, rebab en gong.

Als er een zieke is, die moeilijk herstelt, dan doet een van de familieleden de volgende gelofte: „Saiki sira lara, warasa — jèn waras, soen tanggapaké seblang Bakoengan."

(Je bent nu zie ziek, word beter — als je beter bent zal ik de seblang van Bakoengan roepen om te dansen.)

Sanjangs.

Andere Sjamanistische voorgangers vormen de Sanjangs. Ik heb in de desa Mangir een oude Pandjak Sanjang (dansmeester van de Sanjangs) ontmoet, Pak Patra, die me op zijn lange Balische fluit liederen heeft voorgespeeld van de Sanjangs, melodieën heel mooi en weemoedig. Hij vertelde, dat op het geluid van vier of zes fluiten en het gezang van een troep menschen de Sanjangs, twee jongetjes in meisjeskleeren, een rondgang deden, gevolgd door de muziek, terwijl er ook op een gong werd geslagen. Weldra kwamen de Sanjangs in trance, klommen boven op een vastgehouden pajong, staken zich met krissen, zonder zich te wonden. Kortom: ontwikkelden çakti, evenals hun naamgenooten op Bali.

Ook aan de Sanjangs hebben de gandroengs haar liedjes ontleend, onder andere: Oekir Kawin, Sekar Djenang, Gebar-Gebjoer, Goeloeng-goeloeng Ajoeng, Sekar Poetèl, Sandel Saté.

Thans zijn de Sanjangs verdwenen, maar de liedjes leven voort.

De gandroeng heeft ook geṇḍings ontleend aan de gamelans van de Koelonneezen, zooals Pangkoer, Sampak, Eling-eling, Poespawarna, Sekar-gadoeng, Poetjoeng, Kinanti, Anglèng, Goenoengsari, ook aan Bali n.l. Soeroeng-dajoeng, Petjari Poetih.

De Adjrah, een gezelschap met een Islamitisch godsdienstig tintje, dat optreedt met twee dansers, begeleid door terbangs en zang, leverde de volgende zangwijzen: Goemoekan, Goeritan, Wangsalan, Ketelan.

De liederenschat van de gandroengs breidt zich steeds uit. Europeesche melodieën vallen buiten het gehoor — het

zijn allemaal inheemsche liedjes, die door de gandroengs bij haar optreden in heel Balambangan verspreid worden en den volkszang ontwikkelen.

Mak Mida zei: ,,Terwijl vroeger weinig of niet gezongen werd, hoort men nu door kinderen en vrouwen, ja zelfs door koelies de melodieën van de gandroengs zingen''.

R h y t h m e.

Waarom paren muziek, zang en dans zich zoo gemakkelijk? Waarom zijn ze bijna onafscheidelijk?

Omdat ze denzelfden essentiëelen grondslag hebben, het r h y t h m e. Rhythme is niet gemakkelijk te definieeren; het is een inschaping in de schepping en de schepselen, in den macrocosmos en in den microcosmos.

,,I m a n f a n g w a r d e r r h y t h m u s''.

Gopinatha Rao zegt in ,,Elements of Hindu Iconography'' (bl. 231 en vervolgens):

Een groot meester in den dans is Çiwa! Het heelal is zijn tooneel, hij heeft veel verschillende passen op zijn repertoire, hij zelf is acteur en toeschouwer.

Wanneer de acteur de trommel slaat, komt een ieder de voorstelling zien.

— — — — — — — — — — — — — — —

de grondgedachte van Çiwa's dansen is: de o p e n b a r i n g van de oorspronkelijke r h y t h m i s c h e w e r k d a d i g h e i d (primal rhythmic energy)

— — — — — — — — — — — — — —

Het schijnt wel, dat de dans ontstond bij het begin van alle dingen — — — —

Als Çiwa danst op de hoogte van Kailas verzamelen al de goden zich om hem heen. [1]

S a r a s v a t i speelt op de V i n a, I n d r a op de f l u i t. B r a h m a houdt den tijd markeerende C y m b a l e n, L a k s h m i heft een lied aan. V i s h n o e slaat op de trom en alle goden staan er om heen en ook de Gandharvas, Yaksas, Patagas, Uragas, Siddhas, Vidhyadharas en Apsaras en al de wezens der drie werelden komen daar bijeen, om getuige te zijn van den hemelschen dans en om de muziek te hooren van het goddelijk koor in het uur van den schemer.

— — — — — — — — — — — — — —

In den gouden hal van C h i d a m b a r a m, het centrum van het heelal, danst Çiwa als S r i N a t a r a j a. ,,Onze Heer is de danser die als de hitte uit het brandhout zijn kracht uitgiet in geest en materie, die hij op hun beurt weer doet dansen''. (Naḍanta dans).

In Brahma's nacht is de natuur inert totdat Çiwa begint te dansen. Hij zendt krachtgolven uit, wekt het geluid en de bewegende stof vormt een glorie om hem heen.

— — — — — — — — — — — — — — —

Hij schept al dansend D e w i, zijn Çakti, symbool van werkdadigheid.

— — — — — — — — — — — — — —

Zijn dans is het beeld van de rhythmische activiteit als oorsprong van alle beweging in den cosmos — — — — — —
— — — — — — — — — — — — — — —

Deze aanhalingen geven een inzicht in het wezen van den dans en den danser.

De universeele Rhythme zet den danser in beweging, die hierdoor scheppend vermogen krijgt. Hij schept zich zelf in zijn dansvorm, giet zijn krachten uit in geest en materie, hij beweegt en ontroert de hem omringende sfeer.

Maar om dit te bereiken moet hij als danser een m e e s t e r zijn, hij moet een kunstenaar zijn, die door s c h o o n e b e w e g i n g e n als middel het rhythme kan vertolken en zijn sfeer kan ontroeren.

Çiwa is een kunstenaar, een meester.

In een Gapura van den Natarajatempel te Chidambaram zijn 108 van zijn dansvormen uitgehouwen (zie Madras Epigraphist's Annual Report for 1913 — 14).

Het rhythme is de diepere grond, de samenbinding van dans, muziek, zang.

(1) Avonddans in de Himalaya met het goddelijk koor.



Jonge gandroeng



Gandroeng Misti van Tjoengking.



Gandroeng met orkest (danssfeer)
Desa Bakoengan bij Banjoewangi.



Seblang (reconstructie met behulp van Mak Mida)
Ze draagt een omprok van pisangblad-franje, waardoor haar gezicht bedekt wordt. De bladsteel is boven; hierop zijn kembodja-bloemen bevestigd als versiering.
De kembodia (Plumiera acutifolia) is een bekende geestenboom, die op Javaansche kerkhoven en op de Balische verbrandingsplaatsen wordt geplant.
De Balineesche Pedanda gebruikt de bloemen bij het „nwéda".



Seblang (als boven).



Seblang (als boven).

Al de Balische djoeroe gamel in magische verrukking de gamelan „smara pengoelingan" slaan, en rhythme-golven worden uitgezonden, dan is het, of er een siddering waart door de kleine légongs en ze trachten dit diepere rhythme-gevoel weer te geven in bewegingen — zie haar gespannen houdingen, zie de verlossing van die spanning in bewegingen, die geen doel maar middel zijn om een danssfeer te scheppen, een toovercirkel, waarbinnen alle toeschouwers gevangen zijn, terwijl hun harten rhythmisch reageeren.

— — — — — — — — — — — — —

Als Mengelberg zijn magischen dirigeerstok heft en de meesterviolen van het Amsterdamsch orkest onder de bezielende leiding van den Maestro het scherzo van Beethovens 3e Symphonie de Eroika (heldendicht oorspronkelijk aan Napoleon gewijd) inzetten, dan ruischt het rhythme in reuzensnel tempo door de zaal en vindt weerklank in de harten van allen, die het rhythmische gevoel voor muziek bezitten.

Wat zijn de motieven van den dans? Rhytme-uitbeelding is doel, beweging is middel, maar er zijn diepere oorzaken.

Ik was in de doesoen Lingga van de Karo Bataks, in het dal van de Laot Biang.

Er was een man gestorven — zijn twee vrouwen bogen zich over zijn lijk — weenden, klaagden — de heele kampoeng was geëmotioneerd — het lijk werd op een baar gelegd — de seroené (een fluit) weerklonk, er werd op een gong en langwerpige kendangs geslagen — en het heele dorp van oud tot jong danste een doodendans. Het was aandoenlijk — het krijschende geklaag van de vrouwen — de hysterische snel rhythmische muziek — de sombere gong en de magisch geslagen kendangs — en dan die dansen, langzaam afwisselend heffen der voeten, krampachtig armbeweeg, tenslotte woeste sprongen met sidderende armzwaaiingen.

Wat was het motief? Vrees voor de begoe — de dwalende ziel der gestorvene, vrees voor het onheil — dieper nog: vrees voor de loskomende magische krachten van den dood.

Wat is dan de beweger, de motorische oorzaak van den dans?

Zou vrees de groote beweger zijn?

Hoe is het mogelijk, dat de kleine Semi kan dansen! Waardoor komt de trancedanser in actie? Kedjiman zeggen de Oesingers. Dat is de begoe, die er in gevaren is, beweren de Karo Bataks.

Ik wil de stelling wagen, dat vrees, ontzag of eerbied voor ongunstige magische invloeden, opgehoopt in het onderbewustzijn van de Sjamaansche danseres: Biesoe's van de Boegineezen, Walians in de Minahassa, Balians bij de Dajakkers, Sanghyangs bij de Baliërs, Seblangs bij de Oesingers — de oorzaak is van het zich manifesteerende rhythme. De beweging, de dans is een soort verlossings- en scheppingsmiddel.

Bedaja Ketawang.

En nu denk ik terug aan de „Bedaja Ketawang" waarvan P. A. Hadiwidjojo op het eerste congres voor taal —, land- en volkenkunde in 1919 te Solo vertelde.

De liefdedans van Ratoe Kidoel, Godin der Zuidzee, voor Sultan Agoeng wordt het motief voor den dans der Bedaja Katawang in bruidskleed, die als echte Sjamaansche danseressen optreden met wierook en sadjèn op gewijde dagen (Anggorokasih) onder begeleiding van een primitief orkest, bestaande uit gong, kenong, ketoek, kempoel, kendang en kemanak, terwijl een koor het mandraka-gezang, de melodie weergeeft.

„Zang en dans der Bedaja Ketawang worden beschouwd als de oudste te zijn van alle nu nog bij bedaja-opvoering gebruikte: alle andere liederen en dansen der bedaja en srimpi zullen wel naar dit model zijn gemaakt" schrijft P. A. Hadiwidjojo in het congresverslag op bl. 89.

Vrees en eerbied voor Ratoe Kidoel, voor haar magische invloeden heeft in het verleden de „Bedaja Ketawang" doen ontstaan als grondvorm der hofdansen met den Çakti-erotischen dans van de verliefde koninklijke bruid als type.

In godsdienstige riten worden deze bewegingen gecodificeerd tot moedra's waaraan bepaalde beteekenis wordt gegeven.

In hofdansen dringen de schoone vormen naar voren: de kembangans, de artisticiteit, maar deze uitwendige vormen maken het wezen niet uit.

Het wezen is het rhythmisch gevoel, wat de Javanen „rasa" noemen, de verschijning is de bewegingsdans, die een sfeer schept.

Aesthetische weergave van het rhythmisch gevoel is kunst.

Boven is het reeds gezegd, de danser moet kunstenaar zijn, moet meester zijn als Çiwa, moet bewust zijn in zijn weergave, moet zijn eigen dansbeelden scheppen, aanschouwen en beheerschen — maar moet ontroeren door de uitbeelding van zijn „rasa" allen, die naar hem kijken.

Hij moet zijn gevoelsrhythme universeel maken, zoodat de aanschouwers dezelfde innerlijke werkelijkheid beleven als hij, — dan wordt de dans gevoelsbemiddeling van mensch tot mensch.

Het subjectieve rhythme van den danser wordt objectief.

Rhythmisch geladen.

Kunnen we rhythme het gemakkelijkst ervaren in beweging of muziek, ook vinden we het in de rust van een Boeddhabeeld. Schijnbaar is hier het rhythme latent, echter de harmonische verhoudingen en de moedra openbaren het.

Juist de moedra heeft in de Boeddhistische kunst mogelijkheden geschapen, die de verstarde symboliek van Çiwaitische beelden ver te boven gaan.

Het Boeddhabeeld is rhythmisch geladen.

Ook de Sjamanistische danseres bezit die geladenheid, waarvan ze door de trance extatisch verlost wordt.

Volken met sterke godsdienstig animistische tendenzen in het verleden hebben in hun onderbewustzijn de cosmische rhythme-effecten opgehoopt — dit is het geval met de Blambangers, met de Baliers en ook met de Javanen.

Al zouden honderd jaar lang muziek en dans bij die volken verdwijnen, dan zouden de zuigelingen nog in de slendangs dansen.

Snelheid van het Rhythme.

Blambangsche en Balineesche dansen onderscheiden zich van de Javaansche vooral door de snelheid van het rythme.

In Çakti-dansen, in sjamaansche dansen, waar trance en extase vitale elementen zijn, is het rhythme snel.

Légongs en gandroengs bezitten nog een extatische snelheid, die Javanen in hun aesthetisch-romantisme „kasar" noemen, maar wat de Blambangers en Baliërs niet als zoodanig opvatten.

Bedenk, dat légongs en gandroengs volksdanseressen zijn en niet het stempel dragen van hofetiquette, die alle vitale uitingen welvoegelijk, langzaam en aesthetisch-beheerscht maakt, waardoor soms wordt verloren aan dieper inwezen ten bate van den vorm.

Wat leeren de uitgebeitelde dansen van de Boroboedoer?

Hier is het rhythme snel- zie het oerorkest: fluiten,— cymbalen — gong—gambang — kendang.

Zie de vlug-bewegende Çakti-danseres onder leiding van een Brahmaan, voorlooper van den eenigszins onguren grema.

Hier heb je paren-dans met hooge beenheffing — hier heb je zijwaartsche oerbewegingen van de seblangs, die we ook aantreffen bij srimpi's, gandroengs en légongs.

Bewegingen blijven eeuwen bestaan, zelfs nog als de bewuste opwekkers, de oorzaken verdwenen zijn. Hoeveel be-



Gandroeng Misti
uit Tjoengking bij Banjoewangi. Uitstekende
danseres, dochter van Mak Mida.



Dans van Misti.



Dans van Misti.

wegingen worden niet geleefd uit het onderbewustzijn.

Het primitief orkest herhaalt zich in heel Indonesië: De fluit of de slompret, soms de gambang als melodiegever — de kendangs en gong als ryhthmische instrumenten, de bekkens, bellen, triangels als rhythmeversnellers en extase-verwekkende middelen.

Beteekenis van de Gandroeng.

De gandroeng, die haar volksrhythme uitdanst en uitzingt, die haar sfeer schept en daarmede haar volk gevangen houdt en indrukken van schoonheid en gevoel geeft, is een cultuur-element in de opvoeding van de Blambangers.

De ruwe, onaandoenlijke werkelijkheid wordt verlaten, als zij als kunstenares het oerrhythme van haar volk weergeeft in dans- en zangbeelden, die op een natuurlijke wijze de oud-javaansche aesthetica uitdrukken.

Mocht er soms aan den vorm iets ontbreken, dan moeten we bedenken, dat de gevoelswaarde van den dans belangrijker is dan de aesthetica.

De rhythmiek in de volksopvoeding is een voedsel der ziel, een bouwer van geluk, een verlosser van leed.

De gandroeng-liedjes met erotische trekjes beteekenen een verbetering van den volkszang.

De gandroeng is het middel, dat de materie niet overheerscht, dat zang en dans en het geloof in de waarde ervan blijven bestaan. En het eeuwenlang vernederde volk van Blambangan leeft in zijn vitaliteit op als de gandroeng danst.

Gandroengs in de Desa.

Hoor, de giro wordt ingezet, de pandjak kendang slaat op zijn tromde gong zoemt- en de triangel klinkt — hoor, de Djangkoeng koening weerklinkt, dan de Sawoeng galing en als nog een keer de giro herhaald wordt, als laatste oproep aan de gasten — dan treedt de gandroeng haar dansperk binnen en het is de Çiwa-Çakti, die herleeft in het oude Tjoengking, het is haar kleur, de gele Gauri, haar lenige gestalte, haar schitterende tooi.

Hoor, ze zingt haar geṇḍing Tjengkir-Gading en beweegt haar waaier — en het volk van Blambangan, groot en klein, stroomt samen en uit hun onderbewustzijn projecteert zich het reeds vergeten verleden — de blijde rhythme van Çiwa's dans in Chidambaram, van Gauri's dans in Tjoengking, in het centrum van het heelal, in het centrum van het menschelijk hart.

***

Daar de Voorzitter spr. eraan herinnert, dat zijn tijd verstrijkt, moet hij zich zeer bekorten. Hij vertoont thans een veertigtal fraaie lichtbeelden, daarbij zoo noodig nog een korte toelichting voegende. Een en ander verduidelijkt nog het vooraf gesprokene. Aan het eind van zijn voordracht applaudiseert het Congres hartelijk en de Voorzitter dankt den heer Scholte voor zijn belangwekkende rede.

Hierna wordt pauze gehouden.

Na de heropening van het Congres is aan de orde een voordracht van den heer Abdul Azis, getiteld:

EEN KIJKJE IN MADOERA'S VERLEDEN.

Het ligt niet in mijn bedoeling, aldus spr., in deze schets een beschrijving in finesses te geven van eenig bepaald onderdeel uit de Madoereesche cultuur, noch een historisch overzicht van het cultureele leven op Madoera, waardoor anders het ingewikkeldste onderwerp, — dat slechts de pen van een deskundige, die jaren de Madoereesche cultuur als onderwerp zijner studie heeft gekozen,

vermag te beschrijven — aangeroerd wordt, een taak die absoluut buiten mijn geestelijk bereik is.

Met het laatste toch hangt nauw samen een beschouwing van de beschavingsrichtingen van de sterk uitloopende volkstammen van Insulinde om ten slotte te kunnen belanden bij het aandeel, dat de Madoereesche cultuur gehad heeft in de beschavingsgeschiedenis van Indië.

Verre van dat is mijn bedoeling. Bescheidenlijk zal ik hier eenige geestelijke indrukken, die ik, met de babad van Madoera in de hand, van verscheidene cultuuruitingen heb opgedaan, aan een bespreking onderwerpen.

Een Madoerees over zijn geboorteland sprekende, is identiek aan iemand die zijn individueele hoedanigheden beschrijft. Onmogelijk zal hij de zaken volkomen objectief weten te behandelen, zonder zijn eigen gevoel te laten meepraten.

Daarom worde niet ten kwade geduid, indien hier en daar de zuiverheid van oordeel vertroebeld mocht worden door het nationaliteitsgevoel, dat zich telkens naar voren dringt. Vooral waar de leiddraad uit den aard der zaak niet al te zeer betrouwbaar is, daar de babad nu ten eenen male nimmer van partijdigheid is vrij te pleiten.

Madoera, tientallen eeuwen her een schiereiland uitmakende van Java, na de volksverhuizing uit Achter-Indië 2000—1000 jaar voor Chr. bevolkt door een en hetzelfde menschenras als het hoofdeiland, werd door een geweldig natuurverschijnsel van het Moederland gescheiden.

Volgens vulkanologen moet de oorzaak gezocht worden in een uitbarsting, vermoedelijk van de Keloet, waardoor een groote vloedgolf ontstond, die 't verbindingsstuk tusschen Java en Madoera verzwolg.

Deze eenvoudige natuurkundige verandering is echter minder eenvoudig in haar gevolgen. Waar de golf van dien omvang was, dat ze zelfs zoo'n wijde klove kon veroorzaken, kan dus niet alleen W. Madoera het slachtoffer zijn geweest. We zijn niet ver mis in onze gissingen wanneer we aannemen, dat ook Midden- en Oost-Madoera ruimschoots hun deel kregen van de noodlottige catastrophe. Eeuwen waren ermee gemoeid, alvorens dat armzalige eilandje de gevolgen van die ontzettende gebeurtenis te boven kon komen.

Wat de eeuwen op Madoera tot stand hadden gebracht werd met een golf van verschrikking te niet gedaan. Tweeërlei waren de gevolgen die hieruit voortvloeiden. Gezwegen van de directe gevolgen, welk leed ook reeds niet van korstondigen aard was, dan waren zeker niet minder fnuikend voor ons land de indirecte gevolgen.

De wereldgeschiedenis, die ons vertelt van de hooge beschaving der Aegyptenaren, Babyloniërs, Assyriërs, Joden en Chineezen, stelt ons in staat, met behulp van de onwrikbare natuurwet van oorzaak en gevolg, op te sporen in hoeverre de moreele bloei verband hield met de materieele welvaart van een land.

Hoe zou Egypte, uit cultureel oogpunt bekeken, er uit gezien hebben, zonder de weldadige, waterrijke Nijlrivier, welke beteekenis zou Babylon hebben gehad, indien de Tiger niet bestond en wat zou Hellas hebben kunnen bereiken, zonder den zegenenden invloed van de welvarende streek Boeötië en zijn overzeesche bezittingen? Viel het hoogtepunt van beschaving en ontwikkeling op Java niet samen met de culminatie van den Javaansche handel?

In dit licht bezien, kan de afscheuring van 't moederland, dat Madoera cultureel moest voeden, niet anders dan van funesten invloed zijn geweest. Eerste vereischte voor de economisch zwakke bevolking van Madoera was een innige samengang met Java.

Als de schakels van een ketting toch waren de Attikanen (techniek), Boeötiers (landbouw), Arkadiërs (herders) en

de Kustbewoners (zeevaart), en zij lieten zich als een onverbreekbare keten zien.

Hoe machtig de wederzijdsche samenwerking van bevolkingsgroepen, hoewel onderling van uiteenloopende economische grondslagen, tot het bereiken van een grootsche beschaving is, blijkt duidelijk niet alleen uit het vorenstaande maar ook uit den gang van zaken, hoe de bewoners van het land der oude beschaving in Nd. Amerika, geographisch in ettelijke kleine stukken gescheiden, die afzonderlijk bekeken, niet veel beteekenen, door erkenning van elkaars onmisbaarheid een respect afdwingende cultuurstaat wisten tot stand te brengen.

Zulks, omdat ze de geographische, die tevens ethnographische grenzen waren, wisten weg te cijferen en aldus wisten zich cultureel zoo hoog op te te werken.

Laten we niet te ver afdwalen en keeren we nu terug tot de indirecte slag die Madoera door die scheuring in het gezicht kreeg. Die nootlottige gebeurtenis, welke door Professor Kern, aan de hand van een tjandra sangkala in de Negarakertagama, vastgesteld is op 144 Sjakajaar of 222 na Christus, veroorzaakte een afgescheiden zelfstandige ontwikkelingsgang.

Vooral, waar de Madoereesche natuur menige afwijking vertoonde van het karakter van den Javaan, zoodat een latente inductie slechts door eeuwenlange aanraking bewerkstelligd kon worden, had meergenoemd feit naast de niet noemenswaardige voordeelen, zooals het wekken van 't volksbewustzijn, een in groote mate destructieve uitwerking op het Madoereesche cultuurleven.

Immers, al kan men een Madoerees physisch niet licht van een Javaan onderscheiden, psychische verschillen zijn daarmede niet uitgesloten. Reeds de naam Madoera, welke afgeleid is van Lemah en Doera, is kenschetsend voor de in het oog loopende mentaliteitsverschillen. De Javanen hebben de vrijmoedigheid van karakter der Madoereezen aangezien als een soort hoogmoed, die dan ook tot uitdrukking werd gebracht in den eigenaardigen naam die ze aan ons schrale land der blanke kalkheuvels gaven.

Dus reeds in het beginstadium van zijn aanraking met een meer ontwikkeld volk — immers het jaartal van de komst der Hindoes is tevens het begin van de Sjakajaartelling — trof ons land het wreede lot aan het Moederland te worden ontrukt. Het rotsachtige, onherbergzame eiland werd in meer historischen tijd zelfs als ballingsoord gebezigd. De babad maakt gewag van verscheidene verbanningen naar het eiland Lemahdoera.

Onder meer trof ons het lot van een Javaansche prinses, die naar 't Madoeraland werd verbannen, waar ze het leven in een afgrond van kommer en ellende moest slijten te midden van een droefgeestige woestenij, die een allerarmzaligsten aanblik bood. Typeerend genoeg voor de alles behalve rooskleurige economische voorwaarden in die tijden.

Het Javaansche vaartuig, waarmede de prinses was overgebracht, moet in dien tijd Geger hebben aangedaan, een plaats, thans enkele palen van de zee gelegen. Dit zegt ons dat na het noodlottige ongeluk het Westgat minstens drie keer zoo breed geweest moet zijn als heden.

Het huidig standpunt van onze geologische kennis stelt ons in staat deze bewering aan de waarheid te toetsen. De streek tusschen de drie hoekpunten, Tandjoengkarang, Geger en Arosbaja is een zeer jong alluviaal gebied, dat zeer best mogelijk, na die natuurramp, door het slib van de kali Bangkalan, k. Arosbaja en vermoedelijk nog andere eertijds in die streek bestaan hebbende rivieren, is ontstaan. Niet onaannemelijk is dus de stelling, dat toentertijd de Javaansche prauwen O. Geger konden aandoen.

Niet de minste aantrekkelijkheid bezat Madoera om Hindoesche kolonisatie te trekken. Voorzoover de babad ons kan inlichten hebben de Hindoes zich nimmer

op Madoera neergezet. Weliswaar zijn hier en daar Hindoe-oudheden gevonden, maar hun beteekenis voor 't vaststellen der vestiging van de Hindoes op Madoera is zeer twijfelachtig. Zeer wel mogelijk kwamen later, toen de Madoereezen een geregeld verkeer met de Hindoerijken op Java onderhielden, ook voorwerpen van Hindoeschen oorsprong, in handen der Madoereezen.

De communicatie met Java werd oorspronkelijk naar alle waarschijnlijkheid door vlotten bewerkstelligd. Later kwamen de kano's, uit een uitgeholde boomstam bestaande, ingebruik. Nog later heeft het vernuft der Madoereezen het gebracht tot het vervaardigen van vlerkprauwen, ten einde meerdere stabiliteit te geven aan die ranke schuitjes. Deze vorm kunnen we heden nagenoeg terugvinden in de thans veel op Madoera, benevens op Bali, in gebruik zijnde djoekoengs.

Met zulke primitieve hulpmiddellen werd de zee dus ook geoccupeerd in hun bedrijf. Het spreekt haast vanzelf, dat in een land als Madoera, waar de nederzettingen voor een groot deel alleen langs de kusten verrezen, omdat slechts die strooken gronds de meeste levensvoorwaarden boden, de inwoners reeds heel vroeg de zee betrokken in den verre van gemakkelijken strijd om het bestaan.

Uit de vlottenperiode ontwikkelde zich een meer geregelde prauwvaart. Vast staat het, dat de grafiek van de Madoereesche scheepvaart, hoewel niet in sterke mate, toch een stijgende lijn vertoonde omdat reeds in de 4e eeuw der Sjakajaartelling een zekere Loembi in zijn prauw de straat Madoera overstak naar het rijk der Baraks. Vermoedelijk werd met dezen naam een deel van Oost-Java bedoeld, waar veel neushoorndieren huisden. Met beslistheid kunnen we niet beweren, welke plaats ermee bedoeld werd.

Niet alleen kwalitatief, maar ook kwantitatief ging de scheepvaart vooruit, tot het Modjopahitsch tijdperk. Ofschoon de scheepvaart niet met die der naburen kon wedijveren, — wat deels te wijten was aan het gemis van voortreffelijke havens, deels door den bescheiden omvang der transportartikelen — heeft de Madoereesche scheepvaart toch een behoorlijke hoogte bereikt.

Op Oost-Madoera werd Tjangkramaan veel genoemd in verband met de scheepvaart. Van daaruit, zoomede uit Arosbaja voeren tallooze prauwen, beladen met Madoereesche nijverheidsproducten naar Sidajoe, Toeban en soms nog verder naar Semarang.

Waar de scheepvaart zoo'n groote rol in het leven van den Madoerees speelde, is het te begrijpen, dat een nieuw opkomende plaats, wier ontstaan aan de scheepvaart te danken was, genoemd werd naar een prauwonderdeel. Bangkalan, de naam van een der afdeelingshoofdplaatsen, beduidt toch even veel als voorsteven.

Dat er later zelfs met Bantam eenige relaties bestonden, bleek wel uit het feit, dat de vorst van Soemenep, toen hij door het leger van Sultan Ageng van Mataram werd verslagen, zijn toevlucht nam bij zijn bondgenoot, den vorst van Bantam (1623).

Zonder al te veel in de scheepvaarthistorie te verdiepen kunnen we hier wel wijzen op eenige feiten uit vroeger tijd dateerend, die ons eenigen kijk geven op de scheepsvoorziening in de jaren voor het Modjopahitsch tijdperk. In het midden der 10e eeuw gold een strijd tusschen O. en W. Madoera als een eerste onmogelijkheid, niet alleen daar O. Madoera uit staatkundig oogpunt bekeken krachtiger was dan Bangkalan, maar ook omdat O. Madoera onder bescherming stond van het Hindoerijk Mataram. De vorst had er direct belang bij Soemenep in bescherming te nemen met het oog op de niet te versmaden hulp tegen zijn overzeesche vijanden. Met overzeesche vijanden werden zeker de Balineezen bedoeld.

Mogelijk had die onmisbaarheid van O. Madoera voor een deel betrekking

op de uit strategisch oogpunt goede ligging ten opzichte van Bali. Maar uit de bewoordingen van het verhaal kunnen we ook dit lezen dat O. Madoera vanwege zijn „scheepvaart" Mataram zeer best ten dienste kon staan bij zijn zucht om ook buiten het vaste land veroveringen te maken.

Ofschoon West-Madoera vanwege de ligging tegenover een land van meer beteekenis, ook door aanwezigheid van betere aanlegplaatsen, een heel levendige prauwvaart in het leven riep, moet volgens de verhalen, Soemenep inzake scheepsaangelegenheden de eerste viool hebben gespeeld.

Inderdaad is er wat dit aangaat eenige waarheid te putten, niet alleen uit overleveringen, maar ook uit daadwerkelijke feiten. Immers de meeste prauwennamen zijn volgens tegenwoordige kenners, van Soemenepschen oorsprong. Opvallend is het ook, hoe weinig een W. Madoereesche zeeman van de namen der onderdeelen van zijn vaartuig kent.

Natuurlijk mag ik het resultaat van zoo'n oppervlakkig onderzoek — dit feit kan best op een vergissing berusten, omdat ik slechts eenige van die menschen heb geraadpleegd — niet dadelijk als een absolute onbetwiste waarheid aanmerken, en vooral niet tot fondament bezigen voor het bouwen van historische voorspellingen. Maar, daar het eenè feit het andere steunt, meen ik de conclusie te mogen trekken, dat O. Madoera ten tijde van de volle ontwikkeling der scheepvaart de niet onbelangrijke rol van scheepsleverancier vervuld moet hebben.

Dat O. Madoera ook bijzondere prauwsoorten had, die vroeger in 't Westen niet bekend schenen te zijn, blijkt uit den eigenaardigen naam „Prao Temor" voor de alledaagsche tjemplon. Dit vaartuig is naar zijn vorm te oordeelen de meest origineele Madoereesche prauw, anders dan de pegon, waarbij niet alleen de bouwstijl op eenigen vreemden invloed wijst, maar ook de uitheemsche klank in den naam.

Zooals boven gezegd werd de scheepsvoorziening ook door de Madoereezen zelf aangepakt. Op O. Madoera vond men naar het scheen werven, die dus ook tot buiten Madoera bekendheid hadden verworven.

Na de kennismaking met het ijzer, waardoor behalve krissen ook andere voorwerpen geproduceerd werden (door onze voorouders), werd het nuttige metaal ook aangewend om de scheepsbouw technisch hooger op te voeren. Allicht kwamen ze op het idee, om ijzeren klinkbouten te bezigen voor het vervaardigen der vaartuigen, een vinding, die in 't kader van dien tijd bezien een reuzenvooruitgang beteekende.

De ijzerbewerking, waarop de Madoereezen zich flink toelegden, opende voor hen niet alleen een nieuw middel van bestaan, maar bracht ook verbetering in een reeds bestaand bedrijf. Dat ze in het bewerken van het ijzer niet achter stonden bij de Javanen blijkt genoegzaam uit het overbekende verhaal Djokotole. Immers diens pleegvader, benevens talrijke Madoereesche smeden, werden naar Modjopahit ontboden voor de vervaardiging van een groot ijzeren bouwwerk; met Madoereesche hulp werd het formidabele werk dan ook tot stand gebracht.

Het culminatiepunt van de Madoereesche zeevaart viel nagenoeg samen met de bloeitijd van Modjopahit. Hoe kon het haast anders, daar de Mad. scheepvaart een gevolg was van de Modjopahitsche welvaart. In dien tijd bevoeren de grootste Madoereesche prauwen, de paddhoewangs, in grooten getale de Java-zee.

Deze glorietijd moest echter reeds spoedig plaats maken voor een slechteren cyclus, daar de Modjopahitsche glans verflauwde in de schaduw van 't Mohammedaansche rijk van Midden-Java, dat materieel, moreel en economisch vooruit ging ten koste van Oost-Java en Madoera.

De antichambre der nieuwe ontwik-

kelingsphase op Madoera bracht niet alleen grondige verandering in de reeds bestaande maatschappelijke en sociale instellingen, maar ook een algeheele decadentie in het cultuurleven te weeg.

In den tijd van Pragalbo, 1456 Sj., werd de bevordering der navigatie niet alleen door protectiemaatregelen krachtig ter hand genomen, maar ook door daadwerkelijke voorbeelden. Volgens oude verhalen was de vorst in het bezit van vele prauwen, die voor handelsdoeleinden werden gebezigd. Alleen in oorlogstijd werden ze in alle haast tot slagschepen herschapen, wat uit den aard der zaak slechts ten deele aan de gestelde eischen kon voldoen.

Maar ook deze poging van den vorst kon hoegenaamd niet den minsten invloed op den loop der gebeurtenissen uitoefenen. Die ijdele poging heeft den onverbiddelijken achteruitgang slechts ten deele kunnen remmen, maar vermocht niet hem absoluut te stuiten. Met de verslapping van Modjopahit, dat door 't Mohammedanisme werd overvleugeld, en het geleidelijk kwijnen van den handel (± 1528 na Chr.) onderging de Madoereesche scheepvaart een overeenkomstig lot.

Hoewel de prediking van den Islam in O. Java tegen het eind der 14e eeuw reeds een aanvang nam, duurde het toch tot het begin der zestiende eeuw voordat de leer van Mohammad werkelijk op Madoera vasten voet kreeg. Pas onder het bestuur van Lemahdoewoer trad de eerste der West-Madoereesche grooten tot het nieuwe geloof over (1258).

De vorst vaardigde in verband met zijn plannen om den Islam te aanvaarden een zijner raadsheeren, genaamd Empoe Bageno, naar Demak af, ten einde de nieuwe leer van nabij te laten onderzoeken. Alvorens in overeenstemming met het doel zijner afvaardiging ingewijd te worden, moest hij eerst afstand doen van zijn Sjiwaitisch geloof. Hij keerde als eerste Islamiet onder de elite op Bangkalan terug en vond, vooral door het goede voorbeeld van den vorst, alras navolging.

Dit is van een zeer groote beteekenis te achten, omdat er voor het bewind van Lemahdoewoer (Pratanoe) op Madoera verscheidene vorsten waren, allen van 't zelfde geloof als de vorst van Modjopahit en die allen op hun manier 't Sjiwaisme verbreidden en versterkten.

Waar zekere Soemenepsche vorst aan het eind der 15e eeuw zelfs nog schoonzoon was van den Hindoeschen heerscher van O. Java kon het natuurlijk niet anders of het streven van de Madoereesche vorsten inzake den godsdienst moest wel parallel loopen aan de wenschen van hun leenheer.

Lemahdoewoer nu was de man onder wiens regeering zich de hegemonie van Bangkalan over heel Madoera voltrok, een feit, dat in verband met den overgang tot het Mohammedanisme van niet te onder schatten waarde was.

Vooral daar een halve eeuw te voren Lemboepeteng, magistraat van Madegan (Midden-Madoera) na de erfelijkverklaring van diens waardigheid door R. Rachmat, Islamiet werd, zoodat de Islam zich op twee plaatsen tegelijk een weg baande, kunnen we met de toetreding van den vorst van Bangkalan de Mohammedaniseering van Madoera zoo goed als een voldongen feit achten.

In Soemenep werd het bekeeringswerk verricht door Soenan Katandoer, een Mohammedaan uit Koedoes (+ 1630), wiens nakomelingen een ruim aandeel hadden in het verdrijven van het oude geloof. Uit dit geslacht zijn dan ook de voornaamste Islampredikers op O. Madoera gesproten.

Een paar zijner nazaten vestigden een pesantrèn nabij Amboenten en op Loek-Goeloek, terwijl anderen Pamekasan als arbeidsveld kozen om de kiem van den Islam te planten.

Groote Islampredikers, die speciaal uit het land van herkomst op Madoera het bekeeringswerk kwamen doen, zijn,

voorzoover de babad ons kan inlichten, niet bekend.

Nog later kwam op Soemenep een zekere Joedonegoro, een Mohammedaan uit Cheribon, het werk van zijn voorgangers voortzetten. Voorwaar 't was geen gemakkelijk karweitje voor de verbreiders van den Islam om zich van hun zware pionierstaak te kwijten, omdat ze door het verkondigen dier opvattingen niet alleen den smaad en hoon van de bevolking te verduren hadden, maar zelfs nog erger; ook ernstiger mishandelingen werden hun niet gespaard.

Een tweetal Islamieten van uit Giri, die Lemboepeteng vergezelden, werden nooit meer op Java teruggezien. Ten aanzien van dit feit werden onderscheidene nog al uiteenloopende, zelfs sterk gecamoufleerde uitleggingen gegeven. Er werd beweerd dat die menschen bij hun terugkeer door roovers overvallen en omgebracht werden. Anderen wierpen de schuld op de straffelooze ongebreideldheid der natuurwreedheden en merkten de zee aan als de schuldige.

Het juiste licht schijnen ten deze de verhalen, die aan het bestaan van twee heilige graven nabij Djaddih (afd. Bangkalan) verbonden zijn, te werpen. Volgens die legendarische verhalen moet die mysterieuze verdwijning worden toegeschreven aan kwaadwillig opzet van Madoereesche fanatieke Sjiwaieten of tenminste van lieden die als zoodanig doorgingen.

Het zijn maar legendarische verhalen, waarop ik hierbij mijn gewaagde veronderstelling moet gronden, maar het feit, dat die verhalen de eeuwen wisten te trotseeren, zonder aan frischheid te verliezen, bewijst ons, dat zij geboren moeten zijn uit logische geestelijke processen. Ze waren dus min of meer uit sterk op de ziel werkende maatschappelijke gebeurtenissen gekristalliseerd, hetgeen in dit geval den doorslag geeft voor de motiveering van mijn hypothese.

Het was niet te zeggen dat de Islam op Madoera een bijzonder moeilijken strijd heeft gehad, omdat die godsdienst reeds onder Pangoeloe Hadji tegen het eind der 16e eeuw het grootste deel der Madoereezen tot zijn getrouwe aanhangers mocht rekenen. Vooral, daar uit cultuurhistorisch oogpunt bekeken een eeuw slechts te vergelijken is met een dag in ons individueel leven, kunnen we bezwaarlijk zeggen dat de strijd hardnekkig was.

Dat de nieuwe godsdienst op Madoera zoo spoedig appreciatie vond, vloeide niet voort uit een grondige overtuiging van de superioriteit der nieuwe leer, noch uit de verwantschap van den toen heerschenden geest des tijds met de wijsbegeerte van den Islam, waardoor welkome aanknoopingspunten geschapen zouden zijn, maar was meer een gevolg van opzettelijk aangewende pogingen van de destijds regeerende vorsten.

In die tijden, waar de menschen niet eens de vrije beschikking hadden over hun dierbaarst eigendom, hun eigen leven, blijkende uit de eindelooze reeks van ter dood veroordeelingen zonder eenigen vorm van proces (vooral ten tijde van Pramono, een leenman van Sampang), was het te begrijpen, dat de vorst alles te zeggen had ook in de geestelijke opvattingen zijner onderdanen.

Ook mogen we niet aannemen dat de overgang tot den Islam absoluut in alle vreedzaamheid gebeurde. Het was een wanordelijk tijdperk van excessen en ongeregeldheden, dat gepaard ging met de verdringing van den ouden godsdienst. Het cultuurleven op Madoera ondervond daarvan niets dan noodlottige gevolgen.

Dat bij de prediking door scheeve voorstellingen en onjuiste begrippen de Mohammedaansche leer gestoken werd in het kleed van den reeds geeerbiedigden godsdienst om haar meer aanvaardbaar te maken, is te begrijpen.

Bekend is, dat in de beginperiode van den Islam een langdurige droogte heerschte met de onbeschrijfelijke verschrikkingen

van den daaraan gepaard gaanden voedselnood. De menschen smeekten God om een druppeltje regen, maar hun smeekbeden bleven ijdele wenschen. De Mohammedanen merkten dat aan als een straf van den Almachtige ten opzichte van de ongeloovigen, omdat de menschen jegens twee Mohammedaansche vromen, die in ascese onder een grooten waringinboom in de ondoordringbare bosschen nabij Pamekasan leefden, niet den noodigen eerbied betoonden. Niemand ontfermde zich over die pioniers om hen een behoorlijk onderdak te verschaffen.

Het uitblijven van den regen werd veroorzaakt door de genade Gods jegens de twee asceten om hen tegen het hinderende hemelwater te behoeden. Toen de Islamieten dit bericht bekend maakten aan de in weedom gedompelde hongerende en klagende menigte, die gereed was alles te doen voor 't bespoedigen der beeindiging van de verterende lichamelijke kwellingen, werden alle mogelijke hindernissen op zij geschoven en haastten ze zich hun een woning aan te bieden.

Met den bouw gingen natuurlijk enkele weken heen, vooral waar het werk zich niet uitsluitend bepaalde tot de betimmering der bouwmaterialen, maar er ook iets gedaan moest worden om de bijkans ontoegankelijke plek, waar 't huis moest verrijzen, bebouwbaar te maken, zoodat, toen het gebouw bijna voltooid was, de langdurige droogte begrijpelijkerwijs ten einde liep. Toen de laatste hand aan het bouwwerk werd gelegd, begon de regen in zoodanige mate te vallen als in geen tiental jaren was gebeurd.

Dit feit, dat nog al logisch was in zijn causaal verband, omdat een langdurige droogte veelal gevolgd wordt door een overvloedige regenperiode, was een gretige aanleiding om de mystieke zijde van den Islam wijd en zijd te verkondigen. Naar de geldende opvattingen dier tijden werd als maatstaf tot het bepalen der superioriteit van een godsdienst aangenomen de geheimzinnige, ondoorgrondelijke tooverachtige kracht, die ervan uitging.

Daardoor steeg het aanzien van 't Mohammedanisme enorm, vooral omdat de omstandigheden, waaronder de geestelijke toegang ontsloten werd, van dien aard waren, dat 't feit bijzonder effect sorteerde. Daardoor traden velen ongedwongen tot den zegen brengenden godsdienst toe.

Niet in geringe mate werd 't vertrouwen verhoogd door de gelanceerde berichten, als zou na de vestiging van den kleinzoon van Ibn Maulana (vorst van Koedoes) op Soemenep, de vruchtbaarheid en productiviteit van Madoera's bodem niet alleen gestegen, maar zelfs meer dan verdubbeld zijn. Zijn invloed werd op die manier gestadig intensiever en langzamerhand drong de in den beginne met wantrouwen ontvangen religie tot de diepste binnenlanden van Madoera door.

Dat de Islam, na nauwelijks ingang gevonden te hebben, zoo onwrikbaar in de harten der Madoereezen ingroeide en zich ontwikkelde tot den heden ten dage bestaanden godsdienstijver, vond zijn oorzaak in den oppervlakkigen invloed der Hindoes, waardoor de vage sporen zich heel gemakkelijk lieten uitwisschen.

Ofschoon er een tijd is geweest, dat het Sjiwaisme, althans 't Hindoeistische geloof, alom op Madoera zijn schepter zwaaide, konden we moeilijk zeggen, dat die godsdienst op een hechte fundamenteele overtuiging rustte. De aanraking was te vluchtig geweest om zulks te bewerkstelligen.

Boven is gezegd, dat de Islam op Madoera enthousiaste belijders kon en kan tellen, maar dat feit alleen staat niet borg voor de zuiverheid van 't Mohammedanisme op Madoera. Ondanks 't feit, dat 't Brahmanisme op slechts wankele fondamenten rustte, is 't den Islam niet mogen gelukken den vorigen godsdienst met wortel en tak uit te roeien.

Absoluut zuiver was en is 't Moham-

medanisme op Madoera nooit, wat in wezen trouwens bij geen enkelen godsdienst het geval is, omdat de belijders het oorspronkelijke geloof allicht besmetten met de onuitroeibare overblijfselen van 't voorafgaande geloof, dan wel met de in stilte nog steeds welig tierende restanten der oeropvattingen uit de natuurmenschperiode.

Naast het taalonderscheid in zijn onderscheiden schakeeringen, een overblijfsel uit den tijd van 't kastenstelsel, welke maatschappelijke instelling inhaerent was aan 't Brahmanisme, kunnen we nog tallooze andere gebruiken en ritualen aanmerken als geeerbiedigde nalatenschap van het Hindoe-geloof. Hierover zal ik niet in details treden, omdat zulks niet past in het raam van zoo'n bescheiden bestek als dit.

Vermeldenswaard is de algemeene opvatting der Madoereezen, dat de adel uit half-goddelijke wezens afstamt. Een zekere Modjopahitsche prins, Menak Senojo, die na de inneming van de hoofdstad Wilwatikta door Demak, de wijk nam in Nd. O. richting, landde op Talang (Pink), vanwaar hij zijn schreden op de bonne foi westwaarts richtte op zoek naar bewoonde streken. Hij arriveerde op Madegan, waar hij in het huwelijk trad met een nimf.

De uit dezen echt voorgesproten telgen vormden den oorsprong der Madoereesche aristocratie. Vandaar dan ook dat adelschennis, een grove bejegening dan wel minachting van een aristocraat door menschen uit den gewonen stand, ten strengste werd verboden, zulks omdat de bedrijver volgens het bijgeloof Gods vloek op zich laadde.

Geen wonder dat de Madoereezen een devoten eerbied koesterden jegens den adel, de ksatrya's. Voor een deel slaat de in het onderwerpelijke geval toepasselijke Madoereesche uitdrukking ,,kennèng balad'' op de grenzelooze despotische willekeur ten tijde der Madoereesche monarchen, wier wil de hoogste wet was, een wetteloos tijdperk, waar de minste mishandeling van personen van vorstelijken bloede zonder pardon met den dood werd gestraft.

Maar laat ik het nogmaals herhalen: ,,slechts ten deele moet de oorzaak daarin worden gezocht''. Wie Madoerees is, voelt beter dat die drukking een meer bijgeloovigen achtergrond heeft, iets wat moeilijk of heelemaal niet met den Islam is te vereenigen.

Waar 't Middeleeuwsch tijdperk op Madoera nog niet ver achter den rug is, inzonderheid wat betreft zeden en gewoonten benevens opvattingen onder de nog primitieve bewoners van 't binnenland, ligt het voor de hand, dat zulke onzuiverheden zich niet gemakkelijk laten verdringen door den moderniseerenden invloed van de oppervlakige aanraking met den Westerling. Is het dus een wonder, dat zulke fabelachtige verhalen nog gretig aanvaard worden naast de hedendaagsche realistische wonderen van radio en luchtverkeer.

Wanneer we nagaan uit welken tijd dat wonderlijke verhaal omtrent de afkomst der adellijke klasse dateert, te weten uit de eeuw der ondergang van Modjopahit (+ 1518), dan schudden we ons hoofd, hoe uit die historische eeuw zulke legendarische verhalen aan het nageslacht kunnen worden opgedischt.

De eindelooze reeks oorlogen, waardoor de babad zich kenmerkt, is een afspiegeling van de grove innerlijke gevoelens en wenschen der menschheid in het algemeen. In embryonale vorm beperkte de machtsexpansie zich alleen tot de uitbreiding van den familiekring. Hoe hooger men de beschavingsladder beklimt, hoe wijder de geestelijke horizont die zich ontsloot, des te omvangrijker werd de wensch. Deze strekte zich dan uit tot stamuitbreiding en successievelijk geraakte men aan het streven ter bereiking der grootere eenheid, n.l. de nationale versterking. Zoo ver heeft de Madoerees het nog nimmer gebracht.

De algemeene wensch der stammen op

Madoera, hoe ver ze ook in menig opzicht mochten verschillen, was ten opzichte der familieuitbreiding unaniem dezelfde. Duidelijk treedt dit op den voorgrond bij het beschouwen van de algemeene formuleering van den gebruikelijken familiewensch bij de voltrekking van 't huwelijk tot het echtpaar gericht. Of men komt bij de Soemenepers, of men te midden der Bangkalanners zit, steeds verneemt men: ,,Rampa 'noong barongen korong''. Moge het echtpaar gezegend worden met kinderen, even talrijk als de rijkelijke bladertooi van den waringin.

Het is hen niet zoo erg kwalijk te nemen, omdat in die gezegende dagen van weleer opvoeding der kinderen zich uitsluitend bepaalde tot het geschikt maken der kinderen, in physieken zin, voor de struggle for life.

Op primitieve wijze werd de komst van den nieuwen burger aan de leden der stam bekend gemaakt door 't uithangen van jonge klapperbladeren en 't leggen van een groenen pisangstam op den drempel van de poort. Een alleszins begrijpelijk symbool voor een hoopvol jong leven.

De verdeeldheid was op Madoera een betrekkelijk groot struikelblok voor de uitbreiding van den Islam, omdat stammenhaat en stammennijd een bron vormden voor tallooze veeten en geschillen, die geestelijke en cultureele afscheidingen in het leven riepen, voorwaar zaken die de grootst denkbare inertie vormden in het opwaarts gerichte cultureele streven.

Ofschoon we, zooals bovengezegd, gerust mogen aannemen dat de Islam sedert de 14e eeuw als de universeele godsdienst op Madoera gold, heeft het driegodendom tot diep in de 19e eeuw nog algemeen zijn sporen nagelaten. Toen onder 't bewind van Van der Capellen de Madoereesche troepen door de Hollanders tegen Makassar werden te hulp geroepen, moesten voor de afvaart der Mad. krijgers drie onschuldige baby's tot heil der strijders op den offersteen den hongerdood sterven. Eerst daarna kon het eigenaardig geformeerde legertje, bestaande uit 300 soldaten onder bevel van drie commandanten, den tocht ondernemen. Ons treft dadelijk de eigenaardige, in het oog loopende drietalligheid. Een onomstootelijk bewijs, dat 't Brahmanisme destijds nog ten volle zijn rechten deed gelden.

In verband met de huidige eenheid in godsdienst en de eensgezindheid, waarmede in latere tijden tegen buitenlandsche vijanden werd opgetreden, zou men geneigd zijn aan te nemen, dat Madoera bewoond is door een homegene Inlandsche bevolking. Niets dan het tegendeel is waar. Sinds onheugelijke tijden bestaan daar drie stammen, die, vooral vroeger, elkaar niet al te best konden verdragen.

Ondanks het feit dat de bestaande groepeeringen geen mentaliteits- of karakterverschil meebrengen, kunnen de Bangkalanners de Midden- Madoereezen en de Soemenepers elk op het bezit van eigen historie wijzen, dateerende uit het ,,voor-Lemahdoewoer-tijdperk'', toen over Madoera drie vorstenhuizen de regeeringsteugels in handen hadden.

Dat de indeeling in stammen zich wist te handhaven, was het gevolg van de aloude opvattingen, niet zoo uitsluitend van den Madoerees, maar van alle primitieve volken in het algemeen. Hun aller ideaal was een innerlijke stammenuitbreiding, omdat ze machtsverhooging meebracht, terwijl dit laatste geluk beduidde, vooral, daar het geluk voor hen te vinden was in de bevrediging hunner lagere gevoelens.

Mogen bovenstaande regelen die ik aan de hand van inlichtingen ingewonnen bij verscheidene zegslieden, benevens uit de babad, heb opgesteld, een steentje helpen bijdragen tot het effenen van den weg die historische en archeologische deskundigen leiden zal tot de duistere spelonken van het verleden der Madoereesche cultuur, ten einde daar eenig licht te kunnen verschaffen.

Daarop was aan de orde een voordracht over **Literatuur en Kunst in Madoera** door den heer R. **Sosrodanoekoesoemo**, doch deze spr. was verhinderd op het Congres aanwezig te zijn.

Besloten is echter zijn rede toch in het verslag op te nemen. Zij volgt hier.

***

LITERATUUR EN KUNST IN MADOERA.

[illegible]

(uit: Tjarakan Wĕḍar: Bâsâ Krâmâ Moeḍâ Laksânâ)

Mijnheer de Voorzitter!

Dames en Heeren!

Het was mij een voorrecht, een aanzoek van het Java-Instituut te krijgen, om op dit Congres eene lezing te houden over Literatuur en Kunst in mijn geboorteland.

Daar ik niet wetenschappelijk onderlegd ben, en slechts over zeer beperkte middelen beschik, kan ik u niet datgene voorzetten, wat geleerde menschen met ruime middelen uit hunne wetenschappelijke onderzoekingen zouden hebben kunnen leveren. Wanneer straks dus mocht blijken, dat mijn arbeid geene teleurstellende resultaten oplevert, dan zal dat mij eene groote voldoening zijn.

Dames en Heeren!

Door de omstandigheid, dat Madoera van de vroegste tijden af het lot van Java heeft gedeeld en nu nog deelt, daar het eiland immer een onafscheidelijk deel vormt van Java, zijn Literatuur en Kunst van het Madoereesche volk over het algemeen analoog aan die van den Javaanschen stamgenoot. Slechts in bizonderheden zijn dus verschillen te constateeren, zooals ik dat straks zal trachten aan te toonen. Waar van het nomadenleven van het Madoereesche volk tot dusverre geene sporen te bespeuren zijn, moet de onderzoeker zich tevreden stellen met hetgeen de latere voorhistorische tijd, d.i. na de komst der Hindoe-kolonisten op Madoera, hem leeren kan.

Zooals ik op het Taalcongres van 1919 te Sâlâ gezegd heb, was het Javaansch de officiëele taal der Madoereesche grooten, en het volk las (en leest nog) bij voorkeur oude, in het z.g. oud-Javaansch geschreven boeken. Het Madoereesch, niettegenstaande als spreektaal nagenoeg op dezelfde hoogte staande als de andere Inlandsche talen, wordt door het volk slechts weinig beoefend, zoodat het aantal boeken, die als lectuur van het eigenlijke volk dienst doen, zeer gering te noemen is. Dat hierdoor de Madoereesche taal- en letterkunde geen hoog peil bereiken kan, behoeft wel geen betoog. Hiermede wordt echter niet gezegd, dat er in het geheel geene goede Madoereesche boeken bestaan, zooals ik straks aantoonen zal.

De Javaansche letterkunde op Madoera heeft een hooge bloei bereikt. Het aantal Javaansche meesterwerken is niet veel kleiner dan op de meeste plaatsen op Java. Het lezen en schrijven werd als eene noodzakelijkheid beschouwd voor hen, zich dieper wenschten door te dringen in de geheimen van de religie. En . . . de Madoerees is van aard religieus, godsdienstig, meer dan vele andere rasgenooten in den archipel. Vooral den vorsten en grooten werd op het hart gedrukt, om zich toe te leggen op de

Sastra wĕrdiadi [1]), d. i. verheven oude Letterkunde. Treffend is hetgeen de Tjarakan-wĕḍar omtrent dezen plicht van den vorst zegt [2]):

[illegible]

[illegible]

in gewoon Javaansch uitgelegd luidende:

[illegible]

[illegible]

[illegible]

hetgeen in het Hollandsch overgezet aldus zou luiden: ,,Met dit letterschrift heeft het Adjisåkå behaagd, den vorsten kennis bij te brengen. Hij, die het ter harte neemt, zal stellig kundigheden verwerven''. Geen wonder dus, dat Raffles destijds in den Sultan van Soemenep, Pakoe Nataningrat, een uitnemenden Kawi-kenner vond.

In verband met den beperkten tijd, waarover ik beschik, ben ik verplicht, deze lezing veel korter te maken dan ik gaarne zou wenschen. Daarom zal ik mij bepalen tot eene korte uiteenzetting der belangrijkste onderwerpen.

Dames en Heeren!

Alvorens U het gebouw der Literatuur op Madoera binnen te leiden, kan het wellicht van nut zijn, U in te lichten omtrent de historische zijde ervan.

Zooals ik in mijne bovenvermelde lezing betoogd heb, ressorteert het Madoereesch, evenals het Javaansch en de andere talen van den Indischen archipel, onder den grooten Indonesischen taalstam. In den voorhistorischen tijd moet de taal der Madoereezen dezelfde geweest zijn als die der Javanen, welke taal niet veel kan verschillen met die der oud-Javaansche geschriften. Door lotsveranderingen van land en volk is uit die oorspronkelijke taal het tegenwoordige Madoereesch ontstaan, dat echter slechts als spreektaal en weinig als schrijftaal wordt gebezigd, omdat het volk de boeken-taal, d.i. het oud-Javaansch, min of meer als eene heiligheid blijft beschouwen, terwijl de Javaansche suprematie mede oorzaak is geweest, dat het Javaansch de officiëele, dus de uitverkorene, taal gebleven is. De oude Madoereezen achtten het een voorrecht, Javaansche werken te kunnen lezen en te verstaan. Hij, die het gelezene uit de oude boeken in het Madoereesch kon uitleggen, verkreeg onder het volk een zeker aanzien, terwijl de analphabeet als een minderwaardige beschouwd werd. Deze omstandigheden waren oorzaak, dat het aantal beoefenaars van het Javaansch toen niet gering was.

Bij het bestudeeren van de Letterkunde op Madoera springt al dadelijk in het oog, dat de Javaansche Literatuur der Madoereezen geheel op zich zelf staat en dus geen onderdeel vormt van die der Javanen. De classieke werken hier zijn veelal het geestesproduct van andere meesters dan die der Javanen. De hulpboeken bij het bestudeeren der meesterwerken zijn geheel andere dan die, welke bij de Javanen in gebruik zijn. Zoo hebben de Madoereezen bijv. hun eigen lajang's Råmå, Wiwåhå, Pakĕm, Ardjoenå Såsråbahoe, Lokåpålå, Watoe goenoeng, Djohar Manik, Dåsånåmå, Sroeti, enz. enz., welke slechts in groote lijnen overeenkomst vertoonen met die, welke op Java te vinden zijn.

Hiermede wil echter niet gezegd worden, dat de Javaansche Letterkunde van Madoera niet onder den invloed van die van Java gestaan heeft.

Beide moeten elkander beinvloed hebben en de sporen daarvan zijn zeer goed te constateeren.

Van welken tijd de oudste boeken dateeren, kan moeilijk met zekerheid worden bepaald. Alleen van de Sroeti — niet te verwarren met Niti Sroeti —

1) Vergl. Djohar Manik.
2) Basa Krama Moeda Laksana.

wordt gezegd, dat ze van Empoe Sĕḍah afkomstig is, d.i. als ik het wel heb, omstreeks 1100 Çaka. De Tjarakan-wĕḍar schijnt, naar de taal te oordeelen, ook uit die periode te dateeren. In dit werk wordt met beslistheid gezegd, dat Adjisâkâ, de wereldberoemde letterkundige, de grondlegger is van het Javaansche letterschrift, zooals blijkt uit het hiervoren aangehaalde citaat en ook uit de volgende lezing:

[illegible]

hetgeen in gewoon Javaansch verklaard luidt:

[illegible] [1])

waarvan de Nederlandsche overzetting zou luiden: „Er is een Ksatria, met name Adjisâkâ, van wien in de geschriften van Java gezegd wordt, dat hij een wereldvermaarde letterkundige van grooten invloed is''. Het is jammer, dat daarbij niet vermeld wordt wie eigenlijk die Adjisâkâ is en van welk land hij afkomstig is, zoodat men daaromtrent in het duister moet tasten en zich tevreden moet stellen met legenden en sagen, waar geen touw aan vast te knoopen is.

De oudste (Javaansche) classieke boeken, welke nu nog op Madoera te vinden zijn, schijnen veelal te dateeren uit de 2e Javaansche taalbloeiperiode, dus tusschen 1100 en 1300 Çaka.

Dat die boeken òf een Brahmanistisch òf een Boeddhistisch, althans pantheïstisch karakter dragen, behoeft wel geen betoog.

De val van Mâdjâpahit — volgens het bekende chronogram (Tjândrâ sangkâlâ) in 1400 Çaka [2]) — had eene ommekeer in het taalkundig leven op Java ten gevolge, welke haar centrum had in Demak en later in Padjang. In dit lot heeft ook Madoera gedeeld, want ook het Madoereesche volk heeft zich niet lang daarna, nl. in 1410 Çaka [3]) tot den Islâm laten bekeeren. Er moesten boeken geschreven worden volgens de Islâmitische leerstellingen, daar de bestaande werken veelal strijdig waren met den nieuwen godsdienst. De wali's bleken uitnemend de kunst te verstaan, om den Islâm een zoodanig kleed te geven, dat hij gemakkelijk onder het bereik van het volk kwam. Onder de godsdienstige boeken waren vele, b.v. de Soeloek's, die een pantheïstisch soefistisch karakter droegen; vele gebruiken, zooals de offers op den 3en, 7en, 40en 100en en 1000en sterfdag, werden gehandhaafd, alleen met dit verschil, dat de doa's Mohammedaansch moesten zijn. In de plaats der oude werken, waarvan de populariteit reeds begon te tanen, werden nieuwe geschreven, die in overeenstemming waren met de begrippen en de behoeften der groote massa. Zoo zijn de Anbija's, de Hadits, de Joesoef, de Mi'radj, de verschillende primbons enz. ontstaan. De geschiedschrijving, die gedurende de laat-Mâdjâpahitsche dynastieën verwaarloosd was, werd weder ter hand genomen. Niets werd door de wali's vergeten, ter bevordering van het volks- en landsbelang. Door deze politiek van weten te geven en te nemen heeft de Islâm een buitengewoon aanpassingsvermogen verkregen, en daardoor ook is het mogelijk geweest, millioenen menschen zonder groote schokken of stooten binnen korten tijd zich vrijwillig tot den Islâm te doen bekeeren. Vergeten mag daarbij echter niet worden, dat ook hun voorbeeldige handel en wandel en hunne ongeveinsde oprechtheid en vroomheid niet weinig hebben bijgedragen tot het verwerven van het algemeen onvoorwaardelijk vertrouwen in den nieuwen godsdienst.

Ofschoon bovenbedoelde boeken der

---

1) Tjarakan-wĕdar: Tri rasa oepaja.

2) Sirna hilang kĕrtaning boemi.

3) Het chronogram luidt: Sirnaning Boedhâ soetjiningrat.

wali's niet op een onberispelijken stijl kunnen bogen, zijn ze er niet minder aantrekkelijk om, daar de inhoud ervan zeer onderhoudend en van ongemeen hooge paedagogische waarde is.

Trouwens de taal is het gewone Djarwâ, dat als 't ware gemakkelijk door een ieder verstaan kan worden.

Ook deze boeken, sommige eenigszins anders van stijl, zijn in het bezit van het Madoereesche volk gekomen.

De taal-opleving aan het Mataramsche hof onder Soeltan Agoeng heeft ook haar invloed doen gelden op het taalkundig leven op Madoera.

De bekende Niti Sroeti van Pangeran Karanggajam, de Wirasating soedjanmâ en eenige andere werken van uiteenloopenden aard kwamen alzoo ook in het bezit van het Madoereesche volk.

Nog later werd de Javaansche bibliotheek der Madoereezen aangevuld met werken uit Java, vooral van Kartâsoerâ (later Soerâkartâ) en Jogja, aanvankelijk door tusschenkomst van de Madoereesche grooten, later vanwege den boekhandel.

Hierbij mogen niet vergeten worden de boeken, die door Madoereesche schrijvers bewerkt zijn.

Gezien het bovenstaande, kan men de Javaansche boeken op Madoera naar volgorde in 4 groepen rubriceeren, n.l.:

1e. de werken van de 2e taalbloeiperiode (tusschen 1100 en 1300 Çaka);

2e. de werken van de Demak-Padjang-periode;

3e. de werken van de 3e of de Mataramsche taalbloei-periode;

4e. de werken van lateren tijd, — een tijd, die voor Madoera de verval-periode kan worden genoemd.

Meen ik met het bovenstaande de historische zijde der Javaansche Letterkunde op Madoera voldoende te hebben belicht, nu rest mij een kort overzicht te geven van de boeken, welke tot lectuur van het Madoereesche volk dienen.

In mijne te Sâlâ gehouden lezing heb ik reeds een gedeelte der door het Madoereesche volk geliefkoosde Javaansche lajang's genoemd. Een groot aantal boeken, meest dichtwerken, heb ik echter nog niet genoemd, bijv. Pakĕm, Lokâpâlâ, Babad Ngamartâ, Bimâ Soetji, Watoe-Goenoeng, Sadjarah Madoerâ, Darmâdjati, Praboe Lârâ, Rĕngganis, Asmârâsoepi, Paksi-Bajan, Panḍitâ Matjan, Djâkâ Pratâkâ, Sĕwâkâ, Sroeti (van Empoe Sĕḍah), soorten van Soeloek's (bv. Bango' Boeṭak, Malang Soemirang, Rantjang, Bajan Alif, Oemmoel Barahin, Rĕsi Drijâ, Paṭok, enz.), soorten van Kitab's (Hadits Qoedsi, Madjmoe', Oesoeloeddin enz.).

Deze werken hebben doorgaans een religieusen ondergrond, ofschoon de onderwerpen, waarop nadruk gelegd wordt, zeer verschillend zijn.

Bij de Anbija', de Pakĕm, Lokâpâlâ, Sadjarah Madoerâ bv. wordt meer nadruk gelegd op historische beschrijving, doch de religie is in den geheelen cyclus te onderkennen. Maar bij Darmâdjati, Praboe Lârâ, Rĕngganis, Panḍâwâ Limâ, Hangling Darmâ, Mènak, Pandji, Râmâ Kĕling, Wiwâhâ, Djohar Manik, treedt de roman op den voorgrond, waarbij het uitbeeldingsvermogen, de fantaisie, het vermogen des dichters om het gemoed van den lezer te roeren en hem in andere, hoogere sferen te voeren, meer aan den dag treedt. Moraal- en zedeleer, paedagogie, worden meer verkondigd in bv. Niti Sroeti, Sĕwâkâ, Tjarakan Wĕḍar, Paksi Bajan. De Soeloek's behandelen de mystiek, terwijl de Primbon's de tijdrekenkunde en de zg. pètangan's tot onderwerp hebben. Dan blijven de kitabs over, die alle handelen over de rechtzinnige godsdienstleer van den Islâm.

Ik zal nu trachten eene beschouwing te geven van eenige der bovengenoemde boeken, om de waarde ervan te kunnen bepalen.

Ik heb zooeven gezegd, dat de Javaansche letterkunde op Madoera een hooge

bloei bereikt had. Om U dat aan te toonen, moge het volgende dienen:

De Kĕrtâbâsâ, werd er druk beoefend; de kennis van de Sroeti, Maroebâsâ, Dâsânamâ, Tjândrâ-sangkâlâ, Sandi-schriften, Tjarakan-Wĕḍar, was bij de geletterden algemeen; de moraal- en zedeleer, de paedagogie, was zeer sterk ontwikkeld, terwijl de mystiek een groote hoogte bereikt heeft. Ofschoon de boeken, die tot lectuur van het Madoereesche volk dienen, bijna alle dezelfde zijn als die der Javanen, zijn de opvattingen omtrent de moraal van bepaalde lajang's soms zeer uiteenloopend. Een voorbeeld uit den Râmâroman:

De Javanen vinden de daad van den Wisnoe-vorst Batârâ Râmâ tegen den apenvorst Soebali zeer gerechtvaardigd, daar het geldt eene hulpverleening aan Soegriwâ, die toen in nood zat. Volgens de opvatting van de Madoereezen is die daad van den godvorst onverantwoord, vooral daar hij het feit bedreven heeft zonder eerst de andere partij te hooren, terwijl de aanval op eene minder ridderlijke wijze geschiedde.

De daad van Wibisânâ wordt door de Javanen als iets natuurlijks beschouwd, doch de Madoereezen zien in dezen held een landverrader. Zijn gezegde tegen Indradjid — althans volgens de Râmâ-Kĕling—: ,,angawoelèng lijan lamoen angènaki ing wardâjâ [1]) (al ben ik in dienst van een ander, mits in vrede), getuigt inderdaad niet van een bizonder hoog karaktereigenschap, in tegenstelling met Koembâ Karnâ, die als een groot held op het veld van eer verkoos te sterven voor zijn vaderland boven elk aardsch geluk.

Maar dit verschil van meening betreft slechts het realistische gedeelte van het boek, want wat betreft de waarde van het wijsgeerig religieuse gedeelte ervan is bij beide partijen volkomen overeenkomst te constateeren.

(1) Râmâ Kĕling: Mangsahè Indradjid.

Zoowel de Madoereesche beoordeelaar als de Javaansche beschouwer huldigen daaromtrent dezelfde meening. Noch Râmâ en Laksmânâ, noch Rawânâ en de zijnen waren werkelijke menschen; zij waren geïdealiseerde personen. Râmâ beteekent mensch, Laksmânâ = menschelijke schaduw, Sintâ beteekent het begeerde voorwerp of het levensdoel. Rawânâ verbeeldt de menschelijke drift d.i. de ,,nafsoe amarah''; Koembâ Karnâ is de verpersoonlijking van menschelijke vraatzucht of gulzigheid d.i. de ,,nafsoe aloeamah''; Sarpâ Kanâkâ is de schildering van des menschen zinnelijkheid, d.i. de ,,nafsoe soefijah'', en Wibisânâ is de personifieering van des menschen deugd of ,,nafsoe moetmaïnnah''. De heilige, doch vervaarlijke pijl van Râmâ heet Bargawastrâ of het wapen van geduld en oprechtheid. De hieruit te trekken moraal luidt dus, dat de mensch die geduld uitoefent en oprechtheid betracht (d.i. Râmâ met Laksmânâ, die de Bargawastrâ tot wapen heeft), in samenwerking met de nafsoe moetmaïnnah (d.i. Wibisânâ), in staat is, zijne driften (d.i. Rawânâ en de zijnen) te onderdrukken en alzoo zijn levensdoel bereiken kan.

In dit verband beschouwd vertoont het Râmâ-verhaal inderdaad eene treffende overeenkomst met de lajang Wiwâhâ (Mintârâgâ), immers, Ardjoenâ was eerst in staat om in een toestand van ,,witâ-râgâ'', d.i. opstanding, te komen of de hemelvaart te aanvaarden, na de uitblussching zijner begeerten.

Deze uitleg komt ook overeen met het inzicht van sommige Islamitische geleerden omtrent de innerlijke, mystieke, geestelijke beteekenis van de Soerah Al-Kautsar, die gebiedt, dat de Moslim zijn qoerban, d.i. zijne driften, slachten, d. i. onderdrukken, moet, wil hij in het Paradijs komen.

Eene eigenaardigheid is het verder, dat de Madoereezen, instede van aan de Râmâ Hindoe, welke door de meeste

Javanen als een symbool der wijsheid wordt beschouwd, aan de Râmâ Këling de voorkeur geven. Eerstgenoemde lajang vinden de Madoereezen, afgezien van den prachtigen stijlvorm, te breedsprakig, de liefdesbeschrijvingen overdreven, waardoor de innigheid, de ernst verwaterd wordt, terwijl laatstgenoemd werk, met zijne uitstekend gestyleerde dichtmaat, steeds kernachtig is en van veel ernst getuigt. Ik zal in het midden laten, wie hier gelijk heeft. Geconstateerd dient evenwel te worden, dat de taal van de Râmâ Këling is zg. Kawimiring, ongeveer dateerende uit denzelfden tijd als de Tantoe Panggëlaran en de Sroeti van Empoe Sëḍah, dus uit een tijd, waarin de dichters hunne fantasieën aan bepaalde grenzen gebonden schenen te achten, terwijl de Râmâ Hindoe vertaald is in gewoon Djarwâ-Javaansch van lateren tijd.

Van hooge zedelijke en opvoedkundige waarde is de lajang Djohar Manik. Dit klassieke boek, eveneens geschreven in Kawi-miring, is een der prachtigste meesterwerken, die op Madoera te vinden zijn. De wijze, waarop de dichter zijne gedachten in onberispelijken stijl wist uit te beelden, is bewonderenswaardig. Terwijl de andere dichters het onlogische van hunne redeneeringen niet zelden uit het oog verliezen, blijkt de logica van den schepper van Djohar Manik sterk ontwikkeld en hier en daar vindt hij uitnemende bewoordingen, terwijl de uitbeelding zonder groote overdrijving is.

De innige aanhankelijkheid tusschen de hoofdpersonen onderling in het plichtsgevoel jegens den Eenigen God getuigt van onwankelbaar innerlijk geloof. En boven dit alles verheft zich het fiere, vlekkelooze karakter van de heldin Djohar Manik, de belichaming van de verheven Ik-heid, de Offeraarster en het Offer, de Geest, naast haar gemaal Sjamsoe Ridjal, de zon des Menschen, d.i. de personificatie van de ziel.

Onder den invloed van deze soort lectuur kan het niet anders of men wordt in gedachten verplaatst naar andere, hoogere regionen, naar waar groote heilige zielen in volkomenheid leven en ademen.

Handelt de lajang Djohar Manik over zedeleer volgens de wijsgeerig-rechtzinnige voorschriften van den Islâm, de Atmaraga (Geest-ziel) daarentegen is de uitdrukking van het kettersche Soefisme of Pantheïsme, waarbij op den voorgrond gesteld wordt, dat al het tastbare, de zoo vast schijnende wereld, dient te worden verworpen en de mensch slechts met het Ware, d.i. het Onzienlijke, behoort rekening te houden. Daarom wordt het boek door hen, die de innerlijke bedoeling des schrijvers vermochten te doorgronden, als gevaarlijk voor hun (Islâmitisch) geloof beschouwd.

Kan van de meeste oude (Javaansche) lajang's niet met zekerheid gezegd worden of de schrijvers Madoereeezen dan wel Javanen zijn, de lajang Ardjoenâ Sasrâbahoe is stellig een Madoereesch geestesproduct, of om juister te zijn: een Madoereesche taalgeleerde moet het geschrift uit den oorspronkelijken Kawitekst in Kawi-miring overgezet hebben.

Dit blijkt namelijk uit het feit, dat hier en daar, tusschen den tekst in, de dichter Madoereesche benamingen bezigt voor dieren en planten, waarvan de Javaansche benamingen hem onbekend zijn. Maar de stijl op zich zelven getuigt van de ongemeene vaardigheid en het sterk ontwikkeld uitbeeldingsvermogen des dichters. In dit handschrift wordt op den voorgrond gesteld: de bestendige terugkeer van des menschen ziel of de Wet der incarnatie en de onbestendigheid van het zienlijke.

Ook de lajang Panḍhita Matjan is een Madoereesch geestesproduct. Het bevat een soort profetieën, voorspellingen, als bv. het bekende boek Djâjâbâjâ.

De lajang Woedjoed Toenggal is een roman, waarin ombewimpeld de Twee-

eenheid: Mensch-God verkondigd wordt. Dus een soort Soefisme met de grondstelling: de mensch is het middel, waardoor God Zichzelven beschouwt.

De kitab's, die op Madoera bestudeerd worden zijn alle van rechtzinnigen aard. Het aantal ervan is niet gering te noemen. Onder al deze boeken bekleeden de meesterwerken van Al Ghazali, Aboe Hasan Al Asjari, werken van Ibnoe Hadjar en Al-Chalili de voornaamste plaats.

Ik heb hierboven vergeten te vermelden, dat van de bovenvermelde oude boeken, behalve namelijk de Primbon's en de Kitab's, slechte weinige proza zijn, de meeste zijn dus poëzie. De Pakĕm, Babad Madoerå, Babad Tanah Djawi, Dåsånåmå, Tjåndrå Sangkålå, Maroebåså, dat zijn de eenige proza-werken. Maar ook van deze werken bestaan overzettingen in gebonden stijl.

Een werk van veel lateren tijd, dateerende van 1825 n. c., is de Sadjarah Madoerå van wijlen Raden Toemenggoeng Djojoadiningrat te Bangkalan.

Dit is het merkwaardigste boek, dat ik ooit op Madoera gezien heb. Het is een kroniek der Madoereesche koningsgeslachten, doch bevat tevens de krijgsverrichtingen der Madoereesche grooten tijdens het beleg tegen Boni, tegen Pangeran Dipå Nagårå en tegen Palembang (Djambi). Geheel uit eigen beweging heeft de schrijver, die ook aan het beleg tegen Dipå Nagårå deelnam, alle handelingen, al het wedervaren van vriend en vijand elken dag — dus in zijn privé-journaal — opgeteekend, om later te boek gesteld te worden. Geen onderwerp is hem ontgaan. De uniform der Barisans, het wapentuig, de vaandels, de schilden, de uniform van de verschillende officieren, het rantsoen, de tractementen, de apanages, de ziekenverpleging, enz. enz., dat alles wordt zoo minutieus opgeteekend, dat het denken doet aan het standaardwerk van den Majoor P. J. F. Louw (De Java-Oorlog 1825-30). Ook het huwelijk — na dien oorlog — van de dochter van den 1en Soeltan van Madoera met den toenmaligen Soesoehoenan van Soerâkartå wordt uitvoerig beschreven, en wel zoo minutieus, dat zelfs alle sieraden en kleedingstukken, die de Madoereesche Prinses als bruidschat naar Soeråkartå medebracht, erbij worden vermeld.

Het na den oorlog door den Gouverneur-Generaal gehouden Congres te Soerabaja, dat ook door den Soeltan bijgewoond werd, vond in het boek een uitvoerige beschrijving. Het is vooral interessant kennis te nemen van de kleeding en bewapening van het Soeltansgevolg en ook van de oepatjara van den Madoereeschen vorst nu 100 jaar geleden. Is de stijl uit een letterkundig oogpunt beschouwd niet van bizonder hooge waarde te noemen, de academische waarde van het werk is waarlijk van bizondere beteekenis. En als kroniek kan het met recht beschouwd worden als eene groote zeldzaamheid.

Dames en heeren!

Ik heb te lang stil gestaan bij de beschrijving van de Javaansche Literatuur in mijn geboorteland, zoodat de Madoereesche Letterkunde naar den achtergrond gedrongen schijnt. Dat kan natuurlijk niet in mijne bedoeling liggen. Integendeel, ik acht het eene heilige plicht, mijne moedertaal naar vermogen te bevorderen. Van de werkelijk Madoereesche Literatuur zou ik ook eene uitvoerige beschrijving kunnen geven, indien ik den noodigen tijd daarvoor had. Daar dat niet het geval is, zal ik mij bepalen tot eene korte uitweiding.

Het aantal echt Madoereesche werken van beteekenis is zeer gering te noemen. Van meesterwerken is geen sprake. Dit feit is waarlijk betreurenswaardig. Nog betreurenswaardiger is het te bedenken, dat de Javaansche taalkennis van het Madoereesche volk thans zoodanig is geslonken, dat van de jongere generatie er nagenoeg geen enkele meer

is, die de kunst van „mamatja'' verstaat, om niet te spreken van begrijpen.

Ik zal maar in het midden laten, op wie de verplichting rust, den verderen cultuur-teruggang van het Madoereesche volk tegen te houden en de taalopleving daadwerkelijk te bevorderen, en wel langs den juisten weg, dus niet op eene voor het volk onbegrijpelijke wijze. Er wordt in den laatsten tijd dikwijls geklaagd over de onverschilligheid van het Madoereesche volk jegens het onderwijs, en ook over het feit, dat de Madoereezen niet gaarne boeken lezen. Ik ben het niet eens met die klagers. Zij dienen te bedenken, dat de gewaande onverschilligheid en onwil haar oorzaak vinden in het feit, dat het toegeworpene niet in overeenstemming te brengen is met de psychische eigenschappen van het Madoereesche volk. Wanneer men een blik werpt op de langgar's, kan men zich de overtuiging verschaffen, dat daar volstrekt geen sprake is van onverschilligheid en onwil. Het feit, dat juist op Madoera alleen gelegenheid bestaat tot „hafadl Qoeran'', d.i. den Qoeran systematisch en zonder fouten geheel uit het hoofd leeren, zoodat van heinde en verre, ja zelfs van Banten, jongelingen van 12 à 13 jaar naar Sampang toestroomen, om hunnen dorst naar kennis te laven, spreekt boekdeelen.

Men moet een flinke dosis van durf hebben, dit feit te miskennen en den Madoerees nog onverschilligheid en onwil te verwijten, enkel en alleen, omdat eigen arbeid gefaald heeft en nog faalt vanwege de onbegrijpelijkheid der beginselen, welke het gevolg zijn van eigen onbekendheid met de psychische eigenaardigheden van het volk.

Dames en Heeren!

Ik ben nu aan het slot van mijne lezing gekomen. Het onderwerp „Kunst'' zal ik zeer kort behandelen, omdat in de eerste plaats de mij toegezegde tijd bijna om is en in de tweede plaats ik de zaak aan meer bevoegden, die zelf reeds belangrijke plaatselijke onderzoekingen terzake hebben gedaan, meen te moeten overlaten. Trouwens een belangrijk deel van de Kunst, nl. de Literatuur, heb ik hiervoren reeds voldoende besproken.

De onderzoeker, die tempels of tjanḍi's op Madoera hoopt aan te treffen, zal niet weinig teleurgesteld worden. Zooals ik vroeger gezegd heb: van tempels of tjanḍi's is niet veel te bespeuren, omdat de vorst van Arosbaja, die in 1410 Çaka vrijwillig, tegelijkertijd met het geheele volk, tot den Islâm was overgegaan, volledige slooping van alle die permanente gebouwen mèt de afgodsbeelden gelast heeft. Wel zijn er vele overblijfselen van dergelijke gebouwen aanwezig. De oudste schijnt die van Proppo (Pamekasan) te zijn. Van de zg. kraton Pottrè Nandhi van Kamonèng (Sampang) is nu niet veel meer over, omdat men indertijd de gebakken steenen heeft weggehaald, om er heerendienstwegen mede aan te leggen en te onderhouden. Uit eene steenen inscriptie, die ik in de dessa Tjanḍhi, ongeveer een paal ten noorden van evenbedoelde kraton Pottrè Nandhi gevonden heb, kan worden vastgesteld, dat het rijkje Nagari Gaṭa Boewanageng heet en het jaartal is 1326 Çaka. Met de verdwijning van het Boeddhisme nam de achteruitgang van de beeldhouwkunst op Madoera een aanvang. Of door ontgravingen nog belangrijke ontdekkingen of vondsten te verwachten, zijn, kan ik niet met zekerheid zeggen.

Dan rest mij nog te constateeren :

1e. dat tot voor kort de Madoereezen in Kunst volstrekt niet de mindere zijn geweest van de Javanen;

2e. dat al hunne kunstproducten hun innerlijke beteekenis hebben en vol symboliek zijn;

3e. dat het verval dier Kunst dateert van het einde van het Madoereesche Vorstenbestuur;

4e. dat zelfs heden ten dage nog veel van den kunstzin der Madoereezen te bespeuren is.

Geachte Congressisten! Machtige Ambtenaren, Edellieden, en andere gezaghebbende Personen!

Namens het Madoereesche volk vraag ik Uw steun en hulp voor de wederopleving van de Kunsten en Wetenschappen der Madoereezen. Het ligt in uwe macht zulks te doen.

Ik heb gezegd.

***

Het Congres is thans genaderd tot de voordracht van den heer Ir. H. Maclaine Pont, getiteld: Inleiding tot het bezoek aan het emplacement en aan de bouwvallen van Madjapahit, welke voordracht bedoeld was als inleiding tot het bezoek aan het terrein van de opgravingen te Madjapahit op Maandagmorgen.

INLEIDING TOT HET BEZOEK AAN HET EMPLACEMENT EN AAN DE BOUWVALLEN VAN MADJAPAHIT.

Wij kennen sinds lang de restanten van de Middeleeuwsche bouwwerken, die als de opperste uitingen van dien tijd kunnen worden beschouwd. Geven die bouwwerken een getrouw en levendig beeld van de samenleving in die tijden?

Ja en neen!

Ja, inzooverre door gelukkige omstandigheden vooral het voorkomen en bewaardblijven van tempelreliefs met afbeeldingen van de huiselijke samenleving, die bouwwerken prachtige documenten vormen. Neen, inzooverre als zij geen aanknoopingspunten vormen, of tenminste weinig, voor de verbreiding en de intensiteit van de cultuur en voor het technisch vermogen van het volk.

Indien onze tegenwoordige cultuur eens verging, en daarmede al het papier, al het hout, het ijzer, het gewapend beton, dan zou ongetwijfeld tot de belangrijkste restanten blijven behooren het ,,Palais de Justice'' in Brussel, het menschelijk bouwsel, waaraan — in den loop der wereldgeschiedenis — wellicht de grootste hoeveelheid permanent materiaal werd verwerkt.

Geeft dat gebouw een bij benadering juisten kijk op het technisch vermogen van den huidigen tijd? Zal dan de dichtheid van een wegen-, spoorwegen- en kanalennet niet een merkwaardig juisten maatstaf vormen voor de intensiteit en de verbreiding der tegenwoordige cultuur? Toch zullen deze restanten elk op zichzelf de moeite van het aankijken niet waard zijn. Hun groot, onderling verband echter zal met de puinhoopen der tijdelijke en semi-permanente gebouwen een inzicht veroorlooven in het bewonderenswaardig samenstel van de tegenwoordige productie en het tegenwoordig verkeer.

De aanleg nu van de Nagara Madjapahit heeft zich gekenmerkt door een bewonderenswaardig samenstel van omwallingen en van bevloeiingswerken en wegen, wegen van vele kilometers lengte en enkele tientallen meters breedte. De restanten daarvan: bodemdeformaties, die elk op zichzelf niet de moeite van het bekijken waard zijn, leverden, in hun groot verband bezien, een inzicht in een stadsaanleg van volstrekt symmetrischen, grootschen opzet, een inzicht, dat op den duur door een onderzoek der

bebouwingrestanten, die deze terreinvervormingen begeleiden, zal kunnen worden getoetst, aangevuld en gepreciseerd.

Oude Chineesche berichten omtrent het Java van den grootschen klassieken, Midden-Javaanschen tijd, vermelden van de Javaansche steden weinig fraais.

Zij kenmerkten zich door houten palissadeeringen. Dit bericht strookt met wat de Baraboedoer-reliefs omtrent dien tijd te zien geven. Ook de Prambanan-reliefs, uit zooveel later tijd, geven wel kratons te zien met steenen ommuringen, maar van weinig monumentaliteit. Hoe klein ook zijn de bebouwingen zelf geweest, waarbij wij klapperboomen naast overdekte troonzetels vinden. De aanleg en de luister der vorstenverblijven haalde in geen enkel opzicht bij die der tempelcomplexen.

Wij zullen zien, hoe in den lateren Oost-Javaanschen tijd en ten koste van de religieuse architectuur juist deze profaanbouw belangrijker wordt, en tot groote monumentaliteit komt.

Dit blijkt reeds uit een vergelijking van de Oost-Javaansche met de Midden-Javaansche tempelreliefs.

Het zorgvuldig onderzoek van de terreindeformaties op Madjapahit's stadsemplacement, aan de hand van de Middeleeuwsche beschrijving der stad toonde, dat Madjapahit's stadscentrum belangrijk van den opzet der tegenwoordige Kratonsteden afweek.

In tegenstelling met laatsgenoemde steden, waarin de Kraton en daarin de troonzaal het mathematisch centrum van den stadsaanleg vormt, moest uit de afteekeningen in den bodem in verband met de stadsbeschrijving worden geconcludeerd, dat Madjapahit's stadskern in twee deelen verdeeld was: een Kraton, de eigenlijke Koningsburcht dus, in het Noordelijk deel, en een Priesterverblijf, de Kadharmmadhyaksan, in het Zuidelijk deel, en met een plein als mathematisch centrum.

Deze conclusie, die in het begin ter nauwernood aangedurfd werd, vond haar bevestiging achteraf in een excerpt van voorschriften omtrent den Hindoeschen Kratonaanleg, zooals dat in een publicatie omtrent het Arthaçastra te vinden was. Baedeker toonde bovendien, dat het tot Jaypur uitgebreide Amber een dergelijk dubbelcentrum te zien geeft, waarin naast het Koningsplein een ,,Brahmanpur'' voorkomt, daarvan gescheiden evenals in Madjapahit, door een plein en door waterpartijen.

Ook bij een onderzoek van de restanten van den Kraton van Ratoe Baka werd deze indeeling gevonden. Meerdere wegen geven daar toegang tot een plein, dat op het zadel tusschen een hoogeren heuvelrug en een kleiner voorgebergte gelegen is, terwijl op dat voorgebergte een bebouwing voorkomt, waarvan de hoofdindeeling met die van den Kraton van Madjapahit overeenkomt, terwijl op den hoogeren heuvelrug verschillende inkeepingen en trappen, in den mergelrots aangebracht, den onderbouw te zien geven van een belangrijke bebouwing, die, blijkens eveneens in de rots uitgehouwen kluizenaarsholen, tot een geestelijkenverblijf behoord heeft. Dit verblijf is gelegen tusschen een fraaien tjandi in het Westen en- blijkens daar nog aanwezige leelijke, zware en plompe beelden- een symmetrisch aan dien tjandi gelegen heiligdom in het Oosten. Wellicht heeft die tjandi een dergelijk heiligdom in later tijd vervangen, en is de kraton verlaten voordat het geheele bouwprogramma voltooid was.

Bijna de geheele hoogere heuvelrug en verschillende punten van de nederzetting daaromheen, worden ingenomen door uitgebreide cisternen, die erop wijzen, dat hier een tamelijk groot aantal menschen moet hebben gewoond.

En de laatste restanten van den schuttersgang op het Noorden en van zware en kleinere poortjes voorziene taludbekleedingen in het Westen en Zuiden wijzen op het karakter eener vesting.

De Kraton vormt een centrum tusschen de heiligdommen Kalasan in het Westen, Tjandi Miring in het Oosten en tjandi Sewoe in het Noorden. Kalasan, Sewoe, en wellicht ook tjandi Miring zijn Boeddhistisch, en daarop wijzen ook de voornaamste gegevens omtrent den Kraton zelf. Ten Zuiden van dit heuvelland in de vlakte van Saragedoeg vind men een heel samenstel van Çiwaitische heiligdommen, die op een Çiwaitische nederzetting wijzen.

Langs de randen echter wordt dit complex weer door heiligdommen en kluizen van Boeddhistisch karakter omgeven.

Het wil mij voorkomen, dat dit alles er op wijzen kan, dat de Boeddhistische Palembangers, toen zij Midden-Java veroverden, van uit dezen Kraton als „ridderburcht" de hoofdstad en daarmede het land van Java hebben beheerscht.

In de voorschriften omtrent den Kratonbouw, zooals die in het Arthaçastra worden gegeven, wordt het centrum van de Koningsburcht bestemd, niet voor een troonzaal of een verblijf, maar voor de schatkamer. In deze schatkamer moeten wij ongetwijfeld een heiligdom zien, waar de heilige Rijksinsignes, waaraan de koning zijn waardigheid, de staat zijn gezag ontleende, werden bewaard.

Het vierkante aan de stadszijde door een „paringittan" voorafgegaan gebouw, dat de Kraton van Ratoe Baka inneemt, heeft zonder eenigen twijfel den vorm gehad van een „Tjoengkoep" met tentdak (Tradjoek), den vorm, die in lateren tijd voor de overdekking van heilige graven ook in den Mohammedaanschen tijd werd aangehouden. Dit centrum was door een gracht omgeven.

Een gracht nu werd door Wardenaer ook nog aangetroffen rondom het centrum van Madjapahit's kraton: de Menak Djinggo ruïne, die hoewel nog niet onderzocht, dezelfde opzet blijkt te bezitten als het centrale gebouw in den Kraton van Ratoe Baka.

Voegt men daarbij, dat een zelfde indeeling van het stadscentrum in drieën met een plein als midden, in Kota Gedé terug te vinden is, wat erop zou kunnen wijzen, dat dit emplacement ouder is dan de Mohammedaansche tijd, dan lijdt het geen twijfel, of wij hebben in dezen opzet te maken met een aanlegwijze, die voor Java stereotyp werd.

Merkwaardig is ook, dat in het Boeddhistisch gedeelte van het geestelijkenverblijf van Madjapahit een crypt werd aangetroffen, waarin bij enkele ingemetselde kluizenaars plaats was voor de gemeenschappelijke ascese van een groot aantal monikken, met bij voorbeeld de strekking om het magisch centrum van den staat te versterken.

Het verder onderzoek bracht merkwaardige bijzonderheden aan het licht, omtrent een ongeloofelijk grootschen opzet van den aanleg van de stad met haar vier buitenwijken en vier voorsteden, en haar geheele omgeving, die wijd in den omtrek in een groot samenstel van bevestigingslinies en tolbarrières betrokken werd. In dien aanleg was ook de door een vesting versterkte haven en markplaats Tjanggoe betrokken.

Gesticht op de grens der beide rijken Djanggala en Kadiri, waarin Java te voren verdeeld was, als centrum van den rijstbouw, het monopolie, waarmede de geheele specerijenhandel naar Java getrokken werd, in de onmiddellijke nabijheid van een havenplaats, waarmede het door een stelsel van land- en waterwegen ververbonden was, leverde de stad een voortreffelijk punt van uitgang voor de successievelijke verovering van geheel Insulinde, inclusief Malakka en Noord-Borneo.

Langzamerhand werden door het voortgezet onderzoek de gegevens verkregen, waardoor de achteruitgang en ten slotte de ondergang van dezen staat verklaard worden. Er zijn teekenen, die erop wijzen, dat met elkander in verband te brengen zijn de volgende gebeurtenissen.

1e. de groote overstroomingen, waartegen Erlangga bij Wringin Pitoe een waterkeering liet aanleggen.

2e. de ramp: ,,Banjoe pindah'', in den Pararaton in 1256 vermeld.

3e. de ramp: ,,Pagununganjar'' in dezelfde bron vermeld in 1298.

Een reeks bodemverheffingen, die met de ,,Toenggorono'' heuvels bij Djombang begint en over ,,Djombatan'' en ,,Segoenoeng'' langs de Madjapahitsche havenplaats ,,Tjanggoe'' loopt en in de bocht van Bangsal eindigt en die uit mergelgrond bestaat, werd sinds lang door sommigen voor een bodemverheffing van recenten tijd aangezien. Bij de bocht van Bangsal nu ligt een dessa ,,Goenoeg anjar'', bij de heuvels van Djombang de desa ,,Den Anjar'' (rediananjar), vier namen welke op de gebeurtenis ,,Pagunung-anjar'' schijnen te duiden.

Het behoeft ons dan ook niet meer te verwonderen, dat in 1318 voor enkele plaatsen, waaronder Madjapahit, o.m. de heerendiensten op den zoutaanmaak en op het in orde brengen van de haven van Tjanggoe werden opgeheven.

Spoedig daarop trachtten andere rijksdeelen naar den voorrang boven, ten minste naar onafhankelijkheid van de ,,Stranddistricten''.

Meerdere berichten omtrent natuurrampen, die tegen het einde van den Madjapahitschen staat worden gemeld, schijnen dat einde te hebben verhaast, en brengen ons onder den indruk van het aangrijpend tragisch noodlot, dat de stad vervolgde.

De vernietiging van het cultuur-centrum rondom Madjapahit, noodzakelijk om voor de naar Midden-Java verplaatste regeering het rijstmonopolie te behouden, en een overbrenging van de bevolking van deze streek naar Banjoemas in den tijd van Sultan Agoeng vormen de laatste episoden uit de reeks verdelgings-oorlogen, die om dit Oost-Javaansch centrum worden gevoerd.

Spreker eindigt zijn rede met een reeks lichtbeelden naar portretten en poppetjes van terra-cotta, die bij het onderzoek der stad werden aangetroffen, en die ons een levendig beeld voor oogen stellen van de bevolking van Madjapahit, en van de hooge figuren, die van hier uit door met een grootschen opzet van de voordeelen eener natuurlijke ligging gebruik te maken, den Archipel hebben beheerscht.

***

De Voorzitter dankt den spr. voor zijn leerrijke introductie van de excursie naar Madjapahit, die voor Maandag 27 Sept. op het programma staat, en verdaagt het congres.

's Avonds opvoering Serimpi dansen en Wajang Wong uitvoering, ,,Praboe Ménak Djinggâ Léna'', aangeboden door K. G. P. A. A. Mangkoenagara VII.

Zaterdag 25 September.

Des morgens te 7.30 u. vergaderden zich vele congressisten op het Jaarmarktterrein voor de loods waarin de tentoonstelling der Inlandsche kunstnijverheid was ondergebracht. Onder groote belangstelling van officieele zijde had daarop de opening dezer tentoonstelling, welke door het Java-Instituut was georganiseerd met medewerking van wijd en zijd, plaats.

Dr. R. Soetomo sprak het volgende korte openingswoord.

Openingswoord.

Mijnheer de Resident,
Kangdjeng Goesti Mangkoe Nagara,
Gij vertegenwoordigers van H. H. den Soesoehoenan van Soerakarta en den Sultan van Jogjakarta en van den Stedehouder van Karang Asem,
Mijnheer de Burgemeester van Soerabaja,
Dames en Heeren,

Namens het tentoonstellingscomité heet ik U bij de opening van deze tentoonstelling van harte welkom.

De bedoeling van deze tentoonstelling zal op verzoek van het comité zoo aanstonds worden uiteengezet door ons medelid architect Citroen.

Mijn taak zal zich bepalen tot het uitspreken van den dank van het tentoonstellingscomité aan allen die moeite noch tijd hebben gespaard om deze tentoonstelling op te bouwen.

Om niet te vervallen in het noemen van vele namen wil ik in het algemeen dank zeggen aan het Europeesch en Inlandsch Binnenlandsch Bestuur van Java en Madoera, aan de Zelfbestuurders van Java, en zeker niet minder aan hen die door inzendingen, alsmede door het helpen schikken en ordenen van het geexposeerde, tot het welslagen van deze tentoonstelling het hunne hebben bijgedragen.

Tevens past ons een woord van dank aan de firma's Maurice Wolf en Lindeteves voor het belangloos in bruikleen afstaan van hunne vitrines en brandkast.

Het is mij een eer en een genoegen hiermee deze derde tentoonstelling van het Java-Instituut te openen. Ik hoop dat zij allen, die haar bezichtigen, voldoening zal schenken en tot leering zal zijn.

Mag ik thans het wocrd geven aan den Heer Citroen, die met enkele korte woorden een kleine toelichting zal geven.

***

Daarop verkreeg de heer Citroen het woord tot het houden eenen rede over het doel der tentoonstelling. De heer Citroen sprak als volgt:

Dames en Heeren,

Voor en aleer U tot het bezichtigen der tentoonstelling overgaat, zij het mij vergund enkele oogenblikken Uw aandacht te vragen.

Laat ik voor diegenen onder U die niet volkomen op de hoogte zijn van de bedoeling en het streven van het Java-Instituut beginnen met eraan te herinneren welke gedachtengang tot het samenstellen dezer tentoonstelling heeft geleid.

De bedoeling van het Java-Instituut is (wij kunnen dat in de statuten van het Java-Instituut vinden) o. m. de ontwikkeling van de inheemsche cultuur, in den meest uitgebreiden zin des woords, van Java, Madoera en Bali te bevorderen. Het Instituut tracht dit doel te bereiken door het houden van congressen en tentoonstellingen. Deze tentoonstelling nu is een der middelen tot het bereiken van bovengenoemd doel.

De eerste tentoonstelling van het Java-Instituut werd gehouden in 1920 in de

Kaboepatèn te Bandoeng; het was een tentoonstelling van houtsnijwerk.

De tweede tentoonstelling van het Java-Instituut, in 1924 in Jogja gehouden, betrof de Javaansche architectuur en meubelkunst.

Deze, m.i. verreweg belangrijkste der tot nu toe gehouden tentoonstellingen, de derde in de reeks, die thans in Soerabaja wordt gehouden, betreft de kunstnijverheid in het algemeen. Bovendien is hieraan verbonden een expositie van modellen van prauwen van de meest uiteenloopende typen die op Madoera en Oost-Java worden gebruikt.

Dat ik zooeven sprak van de belangrijkste der gehouden tentoonstellingen is daarom, omdat deze expositie geheel het karakter heeft van samengaan van kunst en nijverheid, de vorm van kunstbeoefening, welke voor een volk de meest zegenrijke gevolgen heeft.

Scheiding van kunst en nijverheid daarentegen werkt in de tegenovergestelde richting, leidt tot subjectiviteit met de daaraan verbonden noodlottige gevolgen.

Zegt ook niet Berlage in zijn ,,Schoonheid in samenleving'': ,,Want een algemeen geworden stijl resulteert slechts uit de gestadige ontwikkeling in een gemeenschappelijke kunstidee; deze is de resultante van het gemeenschappelijk werk van tal van kunstenaars, wanneer dat werk door benadering van het begrip, de synthese der algemeenheid zoekt, welke synthese daardoor alle subjectiviteit te boven gaat''.

De ontwikkeling van dezen algemeenen schoonheids-zin, niet dus van de individueele, verheft den menschelijken geest, voert hem tot een hooger plan; de gevolgen komen het geheele volk ten goede. Het is daarom ons aller plicht mede te helpen, ieder naar zijn eigen vermogen, de bevolking de gelegenheid te geven tot de ontwikkeling van den zin voor schoonheid.

Om dit doel te bereiken zal het noodig zijn over te gaan tot het oprichten van scholen en inrichtingen voor kunstnijverheid. Bovendien moeten er zoo spoedig mogelijk, al is het voorloopig op bescheiden schaal, musea gesticht worden waar verzamelingen worden aangelegd van goede specimina der oude kunstnijverheid, welker technieken geheel of gedeeltelijk verloren zijn gegaan. Die moeten den studeerenden tot voorbeeld strekken.

Van belang is het in verband hiermede U het volgende te vertellen.

Eenige maanden geleden is op Javaansch initiatief een conferentie gehouden ten huize van den Resident van Jogja, den Heer Jasper, die zooals bekend is, zijn sporen heeft verdiend op het gebied van de bevordering der Inlandsche kunstnijverheid. Bij deze conferentie waren tegenwoordig de Chef van de afdeeling Nijverheid van het Departement van Landbouw, Handel en Nijverheid, de Secretaris van het Java-Instituut en enkele belangstellenden. Het doel van deze conferentie was, middelen te beramen om de gedeeltelijk verloren gegane of in verval geraakte takken van kunstnijverheid weer nieuw leven in te blazen en tot bloei te brengen. Men meende dat doel door aanpassing aan nieuwe omstandigheden en door reorganisatie van het afzetgebied wel te kunnen bereiken.

Verder meende men dat door het oprichten van permanente monsterkamers en door het stichten van musea dit doel in hooge mate zou kunnen worden benaderd.

Dames en Heeren, wanneer U straks het vele, dat U deze tentoonstelling biedt, zult bewonderen, houtsnijwerk, van de onderdeelen der Javaansche en Madoereesche interieurkunst, als achterwanden, bovenlichten van deuren, enz. tot kleiner, vaak minutieuser bewerkte voorwerpen als kastjes, kistjes, spiegeltjes, dakonspelen, enz. enz., batik- en weefkunst, de topèng, enz., wanneer U Uwe wandeling vervolgend langs de afdeeling wapens, in de afdeeling prauwen belandt en tenslotte na bezichtiging der afdeeling goud-

en zilversmidskunst en oude bronzen Uw rondwandeling hebt voltooid, zal bij velen Uwer, vooral na mijne toelichting, ongetwijfeld de vraag rijzen of het niet mogelijk zou zijn het hier geëxposeerde in Soerabaja te houden als kern van een museum dat onze stad, de grootste handelsstad van Nederlandsch-Indië, waardig zou zijn.

Deze gelegenheid is te schoon om er geen gebruik van te maken, daar het hier tentoongestelde, zooals reeds gezegd, voornamelijk uit Oost-Java en Madoera afkomstig is, en dus bij uitstek op zijn plaats is in Soerabaja, de hoofdstad van Oost-Java.

Ten zeerste zou het te betreuren zijn, wanneer het resultaat van het vele moeilijke en moeizame werk, dat er is gedaan, door alle medewerkers, maar vooral door den Secretaris van het Java-Instituut, die van alles de ziel was, niet ten dienste van de bevolking van Oost-Java en Madoera hier in Soerabaja zou zijn te behouden.

Dames en Heeren, mag ik U nu uitnoodigen een rondgang te doen door de tentoonstelling.

***

Na het bezoek aan de tentoonstelling werd het Congres verdaagd tot 's avonds 8 uur, in het Openlucht theater van het Kunstkringhuis, waar Dr. W. F. Stutterheim een voordracht hield over

OOST-JAVAANSCHE KUNST. [1])

Het is mede door de werkzaamheid van het Java-Instituut, dat vele der interessantste oudheden op Java, waaronder in de eerste plaats de Tjaṇḍi Lara Djonggrang bij Prambanan, een meer algemeene bekendheid zijn gaan genieten. De uitvoerige besprekingen, op een vorige congres gewijd juist aan dit tempelcomplex uit de tiende eeuw, over welks restauratie ten congresse van 1924 een en ander in het midden is gebracht, hebben de belangstelling van het groote publiek voor een wijle van Baraboeḍoer afgeleid en op de zoo veel minder gave, doch ongetwijfeld niet minder interessante ruines van den Çiwaitischen tegenhanger van Baraboeḍoer afgewenteld.

Dat alles heeft zijn voordeel en dat voordeel is zeker niet gering; doch de grootste aandacht blijft voor tempels van Midden-Java gereserveerd, terwijl de talrijke tjaṇḍi's en andersgeaarde hindoe-javaansche bouwwerken op Oost-Java nog steeds slechts aan enkelen bekend zijn, die het voorrecht hadden op vollediger wijze te zijn ingelicht. Een dergelijk beperken van de belangstelling voor hindoe-javaansche oudheden tot hetgeen op Midden-Java daarvan te zien is, beteekent zeker niet een beperking zonder meer, maar het beteekent een uitsluiting van iets, wat, hoewel verwant, toch zoodanige verschillen oplevert, dat het niet kennis nemen ervan het verkrijgen van een juist en volledig beeld volkomen uitsluit.

Zooals reeds algemeen bekend is, zijn de tjaṇḍi's van Oost- en van Midden-Java, op enkele uitzonderingen na, niet tegelijk gebouwd. Over het algemeen genomen zijn die van Midden-Java, dus van den Diëng, van Bagĕlen, de Kĕḍoe en het Prambanansche de oudste en valt hun stichtingstijd in de 8ste-10de eeuw A. D. Daarentegen moeten wij de tjaṇḍi's van Oost-Java, die voornamelijk in het Kĕḍirische, in het Malangsche, rondom Soerabaja en nog iets meer oostwaarts te zoeken zijn, plaatsen in de eeuwen, die verstreken tusschen het jaar 1000 en 1500 A. D.; ook al weer: in groote trekken.

Nu doet zich het geval voor, dat de

1) In het ondervolgende artikel zijn sommige onderdeelen iets uitvoeriger behandeld dan in de lezing te Soerabaja mogelijk was. De inhoud gaat terug op een in 1921 voor de Bijdragen van het Kon. Instituut te 's Gravenhage geschreven artikel, waarop later in „Râmalegenden enz." uitvoerig is teruggekomen.

kunst van Midden-Java, hoe ver ook van europeesch klassicisme en impressionisme, en beneden de kunst der Klassieken geacht, toch nader staat tot den westerschen onderzoeker dan de oost-javaansche kunst. Een verklaring hiervan is gemakkelijk te vinden.

Immers, haar oorsprong is bekend; de Hindoes brachten, op welke wijze ook, deze kunst naar den Archipel en ontleenden haar in een ouderen vorm gedeeltelijk aan de hellenistische scholen, die van uit Centraal-Azië het Noorden van Indië bevruchtten. De band, die deze hellenistische rijken in Centraal-Azië verbond met Hellas, is weliswaar niet overal zóó precies te herkennen, doch ongetwijfeld aan te nemen, ook zonder dat wij stap voor stap deze ontwikkeling en verandering onder invloed van oud-inheemsche vormen waar ook op dezen tocht, volgen; het is een lange reeks van stations, die Hellas' invloed tot zelfs op Java en andere eilanden van den Archipel bracht, zij het dan ook dat deze onder geheel anderen naam en andere gedaante zich daar aanmeldde. Geen wonder dat deze kunst (die van Midden-Java) ons nader staat en dus ook eerder tot bewondering noopt. Geen wonder ook, dat de naar uitdrukking zoekende bewondering klassiek geschoolden deed grijpen naar het woord, dat hun het hoogste is: klassiek. Geen wonder echter ook, dat de kunst van Oost-Java, die in een latere ontwikkelingsperiode valt en waarop, zooals wij straks zullen zien, allerlei andere zaken invloed hebben doen gelden, in mindere mate deze bewondering of zelfs waardeering van den doorsnee-onderzoeker gaande maakte. Toch is het goed, reeds nu aan te stippen dat precies het omgekeerde het geval is met den Javaan; de kunst van Oost-Java zegt hem ongetwijfeld veel meer dan die van Midden-Java.

Men heeft op allerlei manier getracht dit verschil in appreciatie onder een wetenschappelijken naam ingang te doen vinden en de meest gebruikelijke manier is om te spreken van degeneratie. Aldus hebben vrijwel alle onderzoekers uit de school van Kern zich uitgelaten en daarbij zeker tevens uiting gegeven aan hun gevoel van mindere waardeering voor de prestaties van de Javanen überhaupt in vergelijking met hunne roemrijke voorzaten uit den hindoe-javaanschen tijd. Men heeft in deze zich van de laatsten vervreemdende kunst willen zien het inluiden van een tijdperk van algemeen verval, dat goed aansloot aan de door europeesche reizigers in de vijftiende en zestiende eeuw op Java veronderstelde schijn-cultuur der bewoners. De geringe mate, waarin de Javaan zich in de eeuwen daarna europeesche gebruiken en gewoonten had eigen gemaakt, deed een dergelijke degeneratietheorie algemeen ingang vinden en de merkwaardige, tamelijk plotselinge ijver, waarmede het jonge Java het japansche voorbeeld van uit de verte volgde, zich steeds meer europeesch cultuurbezit eigen maakte, heeft dan ook wel doen spreken van een regeneratie.

Tegen zulk een opvatting, die intusschen tengevolge van het verspreid worden van gezaghebbende handboeken in steeds breeder laag doordringt, wil ik in het hierondervolgende ernstige bedenkingen aanvoeren.

Ten eerste moet ik dan, om tot een probleemstelling te kunnen komen, een enkel woord wijden aan de zoogenaamde eenheid of continuiteit van midden- en oost-javaansche kunst.

Het lag voor de hand te veronderstellen, dat, waar de oost-javaansche kunst haar voortbrengselen voornamelijk in de eerste vijf eeuwen na het jaar 1000 telt en de midden-javaansche in de laatste drie eeuwen vóór dat tijdstip, tusschen deze twee een logische continuiteit kan worden verondersteld.

Wel vindt men de midden-javaansche tjaṇḍis in een ander deel van Java dan

de oost-javaansche, maar aangezien de eene groep aanvangt als de nadere eindigt is de verleiding groot deze twee aan elkaar te laten aansluiten. Te meer aanleiding heeft men daartoe, als men de midden-javaansche en oost-javaansche kunst met elkaar vergelijkt en kan opmerken, dat dezelfde bouwprincipes, dezelfde bouwtechniek en, over het algemeen, een zeer verwante stijl valt waar te nemen.

Brandes en anderen hebben dan ook vaak getracht den oorsprong der oost-javaansche kunst uit de midden-javaansche vast te stellen en voor bepaalde zaken is hun dat dan ook gelukt.

Toch is daar wel een enkel bezwaar tegen in te brengen.

Met name de stijl der reliefs van het midden-javaansche tempelcomplex van Lara Djonggrang en die van een der oudste oost-javaansche bouwwerken, de grafbadplaats Djala Toenda, op den Penanggoengan, waarvan de stichting niet veel meer dan een goede vijftig jaar uit elkaar moet liggen, vertoont een zoo belangrijk en, wat meer zegt, essentieel verschil, dat reeds hierdoor de continuiteit verstoord wordt. Bij nadere beschouwing van allerlei zaken, die op deze reliefs voorkomen en waaronder de eigenaardige min of meer gekunstelde stijl der figuren en van het ornament in de eerste plaats, op den voorgrond treden, moet men wel tot de slotsom komen, dat hier een kloof gaapt tusschen een midden-javaansch bouwwerk, dat ongeveer een vijftig jaar in leeftijd verschilt met een oost-javaansch, zoodat het verschil in tijd onmogelijk een verklaring kan geven van het groote stijlverschil. Daarbij komt nog, dat de vorm van het bouwwerk zelf in alle onderdeelen, zoowel als in het geheel en zijn bestemming voor Midden-Java vreemd is.

Wij doen dus goed, voorloopig deze ongestoorde continuiteit als iets te beschouwen, dat slechts voor enkele onderdeelen opgaat, doch in andere gevallen tot bedenkingen aanleiding geeft.

Een in alle opzichten ongestoorde aansluiting bestaat niet.

Hebben wij deze zaak eenmaal vastgelegd, dan kunnen wij ons nogmaals wenden tot de zgn. degeneratie.

Daarbij dient voorop gesteld te worden, dat deze theorie niet algemeen wordt aanvaard en met name slechts wordt voorgestaan door hen, die de hindoe-javaansche kunst benaderden vanuit Voor-Indië en de oude kunsten der Hindoes. Onder kunst-critici treft men herhaaldelijk een weifelen aan, welk deel van deze kunst als het belangrijkste moet worden beschouwd en hierbij vertoonden zich dezelfde problemen als dit het geval is bij de kenterende waardeering van de zgn. Gandhâra-kunst in Indië. Daar ziet de archaeoloog in de in Gandhâra, in Noord-Indië, gevonden overblijfselen uit den tijd van hellenistische inmenging in indische zaken, gaarne den oorsprong van alle latere indische kunst en de nauwere verwantschap met de helleensche kunst doet de eerste dan tevens hooger in de schatting dezer klassici van professie aanslaan. Van andere zijde is herhaaldelijk gewaarschuwd tegen overdrijving van die belangrijkheid en het duurde dan ook niet lang of deze groep maakte zich schuldig aan dezelfde overdrijving; zij ontkende dat de kunst van Gandhâra ook maar van eenige belangrijkheid voor de latere indische kunst zou geweest zijn en meende te moeten aannemen dat de essentieele elementen dier kunst reeds lang vóór dien tijd aanwezig waren, doch door een of ander toeval ons niet bekend werden.

Voor de indonesische kunst van de hindoeistisch beinvloede eilanden verkeeren wij nu ongeveer in het eerste geval. Zij, die eenmaal zich ingewerkt hebbende in de kunst van het ,,Moederland'' Voor-Indië, op Java bouwwerken aantroffen, die een frappante gelijkenis vertoonden met wat

zij in Indië kenden, spraken al gauw van een Hindoe-tijd op Java en meenden in allen ernst dat de oudheden van dit eiland zonder uitzondering door koloniseerende Hindoes waren gewrocht. Latere onderzoekers, met Brandes aan het hoofd, erkenden dat tenminste op Oost-Java de javaansche, d.w.z. indonesische elementen duidelijk naar voren traden, maar waren van meening dat dit slechts tot schade van de kunst geschiedde: het is de bovengenoemde degeneratie-theorie.

Naar mijn meening echter dient men te gaan inzien, dat het naar voren treden van specifiek indonesische eigenschappen, hoezeer zij ook de hindoe-javaansche kunstuitingen voor ons moeilijk te begrijpen maken, niet deze qualificatie verdienen kunnen en dat eerder gesproken moet worden van een opkomst dan een neergang.

Het probleem verandert dus van inhoud; niet langer dient men zich af te vragen hoe het mogelijk is, dat wij op Oost-Java zulke sterk van de midden-javaansche kunst verschillende en voor ons soms nauwelijks te genieten kunstproducten aantreffen en moet men aan de hand van het algemeene oordeel over den Javaan hiervoor een oplossing trachten te vinden, doch men moge aannemen, dat wij op Oost-Java in staat zijn aan de hand van deze kunstvoortbrengselen een nieuw oordeel over dien Javaan te vestigen. Het spreekt vanzelf dat het in de laatste decenniën gewijzigde oordeel over de prestatie-mogelijkheden van den Indonesier en meer in het bijzonder van den Javaan, hierin een belangrijk aandeel heeft gehad.

De vraag luidt dus: wat is het aandeel van de indonesische cultuur in de oost-javaansche kunst?

⁂

Bezien wij het nieuwe probleem eens iets nader. Talrijke, sterk in het oog vallende verschillen tusschen de kunst van Midden-Java (dus die van ± 700-900 A.D.) en die van Oost-Java (± 1000 —1500 A. D.) hebben tot nog toe geen afdoende verklaring gevonden.

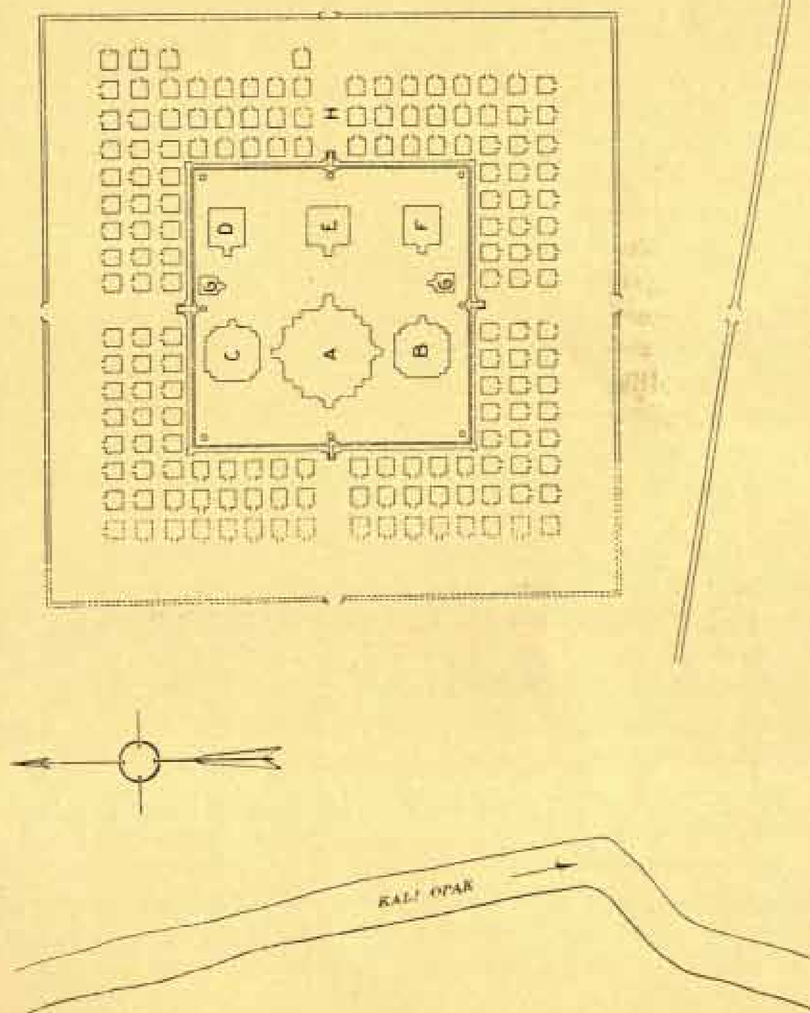
Allereerst is daar het feit, dat het tempelterrein op Midden-Java een systematisch samengesteld en volgens een systematisch verdeeld plan ,,aus einem Gusz" gevormd beeld vertoont, waarin elk onderdeel als de punten op den cirkelomtrek in een bepaalde verhouding staat tot het middelpunt, in casu het hoofdbouwwerk en in vele gevallen niet meer dan een verkleinde editie daarvan is. Zoo vinden wij het bij de tjaṇḍi's Lara Djonggrang (vulgo Prambanan), Sewoe en vele andere. In sommige gevallen schijnt de bestaande toestand een onderdeel te zijn van een niet geheel uitgevoerd plan, zooals verondersteld werd voor de trits Baraboeḍoer-Pawon-Mĕndoet, waarbij in het oorspronkelijke project zou hebben gelegen een dergelijke uitbouw naar de overige drie hoofdwindstreken. Hoe dit ook zij, de systematische en concentrische indeeling van den stoepa Baraboeḍoer zelf vertelt hoezeer ook dit bouwwerk in het bovenbedoelde systeem past. Symmetrie is daarbij een voornaam ding en symmetrische verdeeling van de versierende onderdeelen van elken middenjavaanschen tempel kan men overal terugvinden.

Hoe geheel anders is dat op Oost-Java.

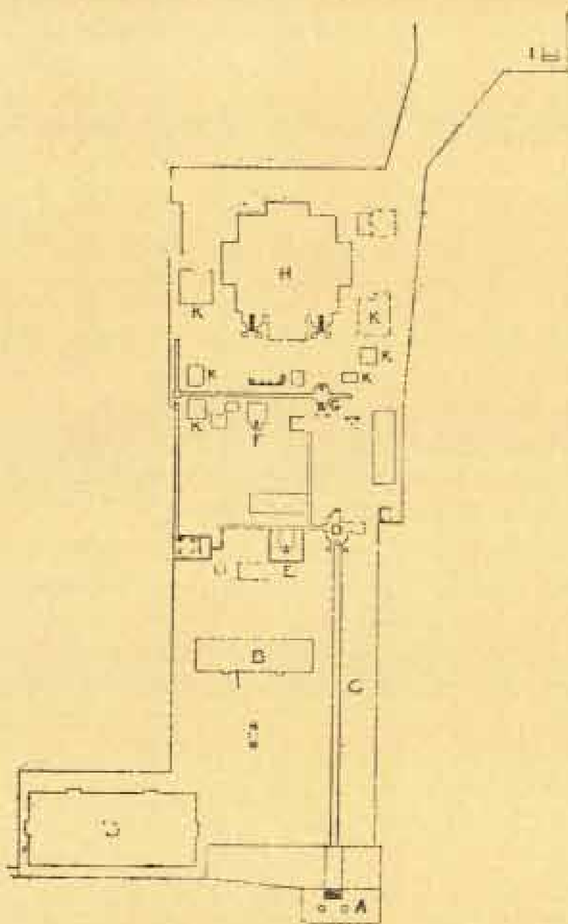
Daar biedt het tempelterrein van tjaṇḍi Panataran een zóó verwarrend onsymmetrisch en onsystematisch beeld, dat men oogenblikkelijk voelt hier weliswaar te doen te hebben met een vooraf-gevormd plan, maar een plan, dat om verschillende redenen herhaaldelijk wijzigingen heeft ondergaan en naar behoefte is uitgebreid.

Een niet als op Midden-Java in het midden gelegen, doch ver naar achteren verschoven hoofdtempel vertoont in de rangschikking zijner terrasvormige verhoogingen eveneens een neiging om het hoofdaccent naar achteren te verleggen. Niet centrisch, doch ex-centrisch is het

SITUATIE
VAN DE
LARA-DJONGGRANGTEMPELGROEP



Plattegrond Tjandi Lara Djonggrang.



Plattegrond Tjandi Panataran.

tempelterrein aangelegd en daarbij is gezorgd het hoofdaccent geheel achteraan te doen vallen. Men treft op de verschillende onder-erven, waarin het geheele tempelterrein is verdeeld, ettelijke bouwwerken aan, waarvan er niet twee aan elkaar gelijk zijn, niet in vorm, doch ook waarschijnlijk niet in beteekenis. Het geheel maakt dan ook een onoverzichtelijken en eenigszins rommeligen indruk, geheel in tegenstelling met de overzichtelijkheid en geordendheid der midden-javaansche tempelcomplexen.

Het is zeker niet toevallig dat wat Midden-Java in dit opzicht te ziën geeft, treffend overeenkomt met wat wij in Indië hebben leeren kennen, terwijl de oostjavaansche kenmerken gelijkelijk gelden voor de jongste balische tempelerven en, wat meer zegt, hun tegenhanger vinden in een rangschikking van vereeringserven met het hoofdaccent achteraan, zooals die in Polynesië voorkomt.

Het gaat, zooals wij later zullen zien, niet aan, deze merkwaardige en met parallele uitingen in andere streken blijkbaar samenhangende verschillen zonder meer uit een degeneratie van de middenjavaansche kunst op Oost-Java te willen verklaren. Met zulk een verklaring verklaart men in dit geval niets.

Een tweede verschil is, om nog even bij de architectuur te blijven, gelegen in den inhoud der tempelruimten. Op Midden-Java treft men, voornamelijk in het Zuiden en met name bij de boeddhistische bouwwerken, tempelkamers aan, die een groote ruimtewerking hebben, al is het er een, die moet hebben aangedaan als die van een grot. Immers, van licht en lucht zal weinig te merken zijn geweest en zeker kunnen wij aannemen, dat deze grootere ruimten niet hun oorsprong hadden in het moeten bevatten van een groote menschenmenigte. Dit zou in strijd zijn met hetgeen wij over den eeredienst uit die tijden weten, een eeredienst die uitsluitend in handen was van priesters en waaraan leeken zeker niet dan van uit de verte zullen hebbèn deelgenomen.

Op Oost-Java echter zoeken wij dergelijke groote tempelkamers tevergeefs en slechts bij enkele tempels kunnen wij bepaaldelijk van een ruimte spreken; de meeste gevallen vertoonen een klein vertrek, waarin nauwelijks eenige menschen kunnen staan.

Hier zou de degeneratie-theorie schijn van kans hebben, ware het niet dat uit de constructie geenszins een verloren gaan van de voor het besluiten van groote ruimten benoodigde kennis bleek en de bouwtechniek vrijwel dezelfde is als tevoren. Daarenboven zou deze „degeneratie" dan reeds bij den aanvang der hindoe-javaansche kunst hebben ingezet (Diëng). Beneden zal blijken hoezeer dit van beteekenis kan worden geacht.

Beschouwen wij verder het eigenlijke tempellichaam, dan valt het op, dat op Midden-Java de dakbekroning door een sterk minderende herhaling van het tempellichaam niet meer is dan een bekroning van een massaal lichaam, op welke laatste zonder meer het hoofdaccent valt, terwijl op Oost-Java het dak eigenlijk het voornaamste deel van het bouwwerk wordt en van verre evenzeer domineert in zijn piramide-vorm als de toempang(verdieping)-daken der balische meroe's en de pagoden-torens in China. Weliswaar is van menig bouwwerk op Oost-Java het dak niet meer aanwezig, doch aan den eenen kant kunnen het beroemde jaartal-tempeltje van Panataran en de poort Badjang Ratoe van Madjapahit, aan den anderen kant de in gedachten te reconstrueeren kolossale toempangdaken van den hoofdtempel en den nâgatempel van Panataran duidelijk maken hoezeer bij bijkans alle religieuze bouwwerken het hoofdaccent op het dak zal zijn gevallen en hoe daarin de piramidale verdiepingvorm kenmerkend moet geweest zijn.

Ook hier is degeneratie een nietszeg-

gend woord. Het constateeren van tusschenliggende overgangsvormen geeft allerminst opheldering in het vraagstuk der beweegredenen, die tot een dergelijke omvorming leidden.

Bij de ornamentatie van het tempelbouwwerk zijn eveneens verschillen aan te wijzen, die zich niet zonder meer uit een ontaarding laten verklaren.

Op Midden-Java vinden wij namelijk aan de allermeeste bouwwerken links en rechts van een toegang of schijntoegang een lijstwerk, dat boven de poort, het raam of de nis zijn oorsprong heeft in een kâla-kop (daemonen-kop) en aan de onderzijde aan weerskanten uitloopt in een makara-kop (kop van een mythisch monster met korte opkrullende slurf en wijd geopenden bek). Zoodra wij ons echter op oost-javaansch terrein begeven valt het op, dat wij deze combinatie (kâla-makara-omlijsting) in sterk verminderde hoeveelheid aantreffen, ja, eigenlijk niet aantreffen, althans niet in dien zin, als op Midden-Java, waar ze schering en inslag is. Ware het hiermede afgeloopen, zoo zouden de voorstanders der degeneratietheorie in het gelijk gesteld kunnen worden. Wij zien echter, hoe op Oost-Java in de plaats van dit ornamentstuk een ander treedt, nl. de nâga, de mythische slang, al of niet verbonden aan den kâlakop door de aan weerszijden van de opening loopende banden, meestal zelfs in de opgestoken handen aan weerszijden van den kâla-kop gevangen gehouden. Ja, men zou zelfs meer in het algemeen kunnen zeggen, dat, waar op Midden-Java de makara als ornamentstuk (dus niet alleen als nisomlijsting) de hoofdrol speelt, hij deze heeft overgegeven aan den nâga van Oost-Java.

Gelet op het groote verschil tusschen beide motieven is het zonder meer duidelijk, dat ook hier van degeneratie geen sprake kan zijn.

Doch wij gaan verder.

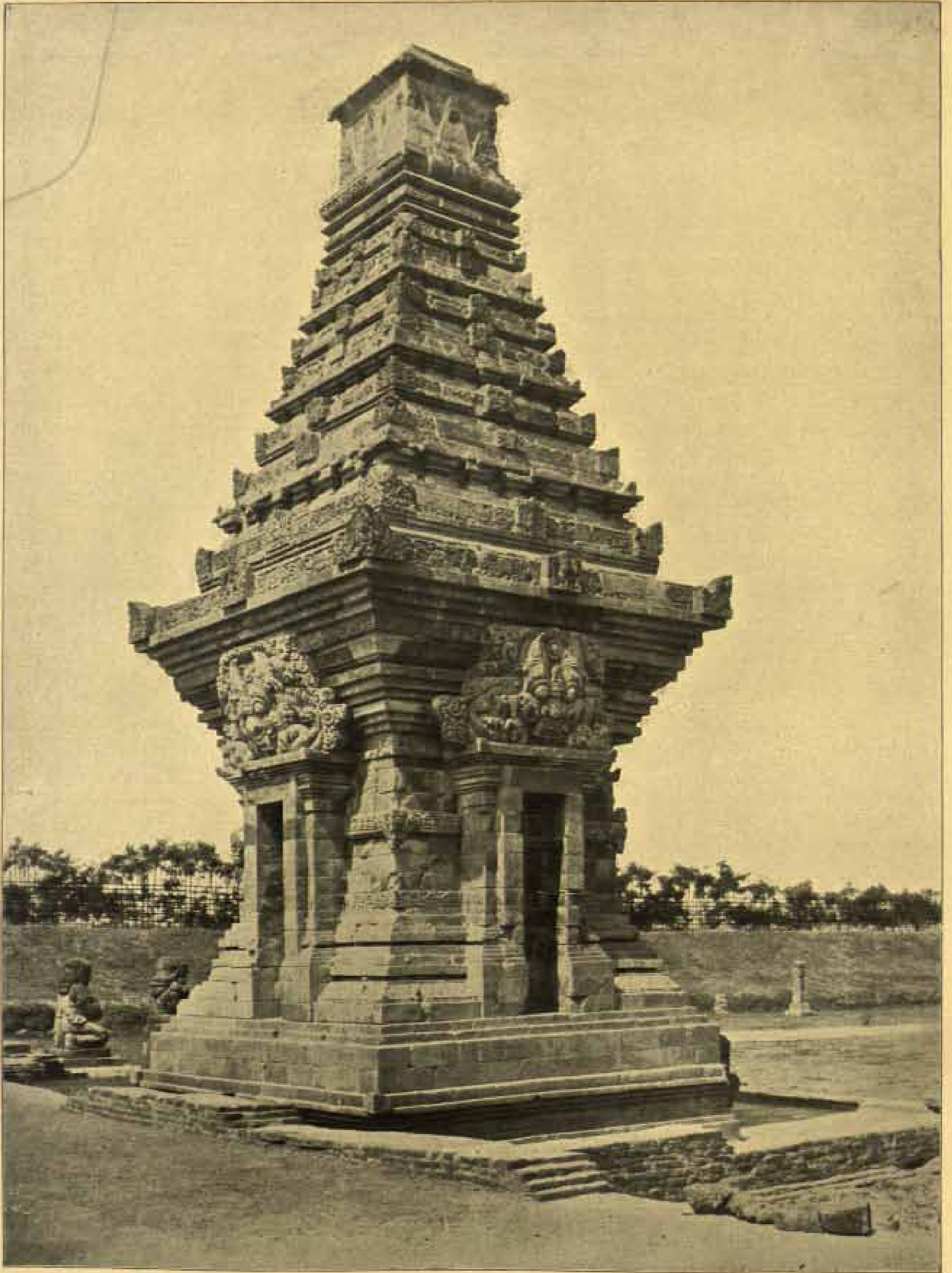
Aansluitende aan het bovenbesproken ornament, komen wij tenslotte bij de reliefvoorstellingen, waaraan de javaansche tempels zoo bijzonder rijk zijn en welker verluchtend karakter ten opzichte van de oud-javaansche cultuur nog lang niet is uitgebuit. Op Midden-Java zijn deze reliefs van een vormgeving en stijl, die ze zelfs in den ouden tijd van Raffles zonder meer genietbaar maakten voor westersche belangstellenden, d.w.z. zij bevatten om bovenomschreven redenen van genetischen aard voldoende elementen, die ook in de voor het Westen als non plus ultra geldende klassieke beeldhouwkunst zijn aan te treffen. Hun stijl is niet te ver verwijderd van die der laat-hellenistische kunstwerken uit Centraal-Azië en andere aziatische streken, waar Hellas' invloed zich vroeg of laat heeft doen gelden en de betrekkelijk geringe indianisatie, die de hier bedoelde kunst in Indië had ondergaan, werkt voor den klassiek geschoolden westerling weinig storend, zoodra hij zich door eenige studie eenigszins heeft ingewerkt in indische toestanden en vormen. Geheel anders staat de Javaan daar tegenover; datgene, wat den Westerling het genieten à vue mogelijk maakt, verzet zich bij hem, inzooverre hij zich niet innerlijk heeft aangepast aan het Westen, tegen een oogenblikkelijke appreciatie. Hem zegt de kunst van Oost-Java meer.

Want deze vertoont ons plotseling (boven meldde ik reeds, dat het tijdsverschil tusschen de jongste midden-javaansche reliefs van de bovenbedoelde stijlwerking en de oudste oost-javaansche reliefs niet veel meer dan een halve eeuw kan zijn) een geheel ander type.

In de plaats van een naturalistische, niet zelden realistische, doch steeds als projectie der legendarische gegevens in de werkelijkheid te kenmerken stijl treedt, eerst schuchter, later brutaler, een stijl op die allerminst naturalistisch zonder meer kan genoemd worden, daar hij in zijn elementen reeds alle latere wajang-kwaliteiten vereenigt. Door de daar te constateeren profielhoudingen, in hun lengte ge-



Aanzicht Tjaṇḍi Pawon (gerestaureerd).



Aanzicht Jaartal-tempel Panataran.

chargeerde armen, door hun frontaliteit en vooral door de ontoombare lust tot vulling van het open vlak met allerlei motieven, die schijnbaar niets met het geheel te maken hebben, staat deze stijl reeds bij zijn aanvang mijlen ver van den midden-javaanschen en kan hij, wat meer zegt, bij geen enkele typeerende trek van dezen laatsten aansluiten. Dit kenmerkende en veelzeggende onderscheid, dat niet gradueel, doch essentiëel moet genoemd worden, is door bijna alle onderzoekers der javaansche oudheden op onverklaarbare wijze over het hoofd gezien; onverklaarbaar, tenzij wij moeten aannemen, dat zich hier hetzelfde voltrok wat zoo vaak elders te constateeren valt en men eenvoudig, omdat dit onderscheid zich tegen de opgeworpen degeneratie-theorie verzette, er de oogen voor gesloten heeft.

Rest mij nog een laatste gebied aan te wijzen, waarop een uit de voorafgaande stijlen onverklaarbare verandering heeft plaats gehad: dat van de rondplastiek.

Hier is de wezensverandering niet minder duidelijk. Aan den eenen kant op Midden-Java een beeldkunst, waarbij dezelfde kenmerken als bij de reliefkunst naar voren treden; waarbij een aan de traditioneel-gebonden vormenkanon aanpassend naturalisme niet is te ontkennen, hoezeer dit dan ook dienstbaar is gemaakt aan de voor het Boeddhisme geldende eischen van expressie van geestelijke toestanden en waarden, waarbij de figuratie en modelleering der godsvoorstellingen zich nauw aansluit aan de realiteit van het indische vorsten-ideaal; waarbij ten slotte het godenbeeld, evenzeer als dit bij de reliefs het geval was, een projectie mag heeten van een schat van legendarische gegevens in de werkelijkheid en de beeldhouwer zich ertoe heeft gezet om deze moeilijke problemen (vele armen, hoofden, attributen enz, enz.) zoo reëel mogelijk op te lossen en wel steeds met behoud van het bovennatuurlijke vorsten-ideaal. Aan den anderen kant een streven naar een onwezenlijke frontaliteit, die tenslotte een lijk-achtige houding voortbrengt, naar een strengheid en onwezenlijkheid, die de voortbrengselen zeer vaak ongenietbaar maakt voor degenen, die zich langeren tijd of uitsluitend met het midden-javaansche type hebben beziggehouden.

Hier is de verleiding om de degeneratietheorie aan te hangen ongetwijfeld het grootst. Want een mindere vaardigheid en een minder levendig besef der oude vormen zou zeer licht tengevolge gehad kunnen hebben een vereenvoudiging of vermijding der problemen en dit zou ongetwijfeld aanleiding hebben kunnen geven tot een zeker verstarring der figuratie.

***

Alvorens stuk voor stuk deze opgesomde eigenschappen van de oost-javaansche kunst aan een nader onderzoek op hunne eigenlijke waarde te onderwerpen en na te gaan in hoeverre er een andere oplossing van het daardoor gestelde probleem mogelijk zal blijken, een oplossing, die minder simplistisch is en minder lacunes overlaat, is het goed er nog even aan te herinneren dat ik bij de tegenstelling Midden- en Oost-Java voornamelijk op het oog heb de boeddhistische kunst van het Zuiden van Midden-Java en voorloopig die van het Diëngplateau en omliggende oudheden buiten beschouwing laat. Waarom, zal zoo aanstonds blijken. Hier kan slechts gezegd worden, dat de midden-javaansche kunst tamelijk scherp te verdeelen valt in een noordelijke groep, waartoe de bovenbedoelde oudheden van den Diëng enz. behooren en een zuidelijke, waarin de op Java gebrachte kunst van het groote soematraansche rijk Çriwidjaja, de zoogenaamde Çailendra-kunst (aldus genoemd naar de heerschende dynastie), den hoofdschotel voor zich opeischt en de niet-boeddhistische kunstuitingen zeer sterk heeft beïnvloed. De kunst van den Diëng is hoogstwaarschijnlijk eerder op Java gekomen en sluit aan

bij historische gegevens uit een çiwaïtisch rijk, dat zijn centrum had in de Kĕḍoe en zijn vorstengeslacht opvoert tot in Zuid-Indië in den tijd van ongeveer de zesde en zevende eeuw na Christus. De çailendra-kunst daarentegen is vanuit het boeddhistische Çriwidjaja op Java gebracht en zal, als wij ons niet bedriegen, eerder onder noord-indische invloeden staan. Deze twee scherp te onderscheiden groepen met elkaar vereenzelvigen zal het probleem zeker moeilijker maken, dan het reeds is.

***

Het is helaas niet mogelijk in dit kort bestek en met een beperkt afbeeldingmateriaal voldoende gegevens te verschaffen, die de door mij voorgestane oplossing van het probleem kunnen staven. De wellevendheid gebiedt niet al te zeer de geboden ruimte in dit gastvrije tijdschrift te usurpeeren. Dit is echter ook niet noodig, aangezien ik elders ruimschoots heb uiteengezet, wat mij er toe bracht van de degeneratie-theorie af te wijken en naar een andere oplossing te zoeken. Zij, die nader op de zaak wenschen in te gaan, kunnen zich daar vervoegen. Hier gaat het er slechts om ons in groote trekken een beeld te verschaffen, van wat ik elders noemde het magicisme in de oost-javaansche kunst. Met dit woord bedoel ik niet meer dan het feit, dat de hier, op Oost-Java, in de kunst zich meer en meer manifesteerende wereldbeschouwing en geestesgesteldheid er een is, die dóór en dóór magisch genoemd kan worden en alleen door de „prae-animistische" theorie voldoende kan worden verstaan.

Het is nog niet zoolang geleden, dat men algemeen aanvaardde, dat de „godsdienst", dien men in den Archipel aantrof, voldoende kon worden aangeduid met den naam Animisme en dat men door het gebruiken van dit woord de werkelijke verhoudingen tamelijk zuiver benaderde. Men verstond daar dan onder een geloof in het bestaan van afzonderlijke machten, geesten of daemonen, die bijkans elk onderdeel der levende, zoowel als doode natuur „bezitten" en door middel van offers moeten worden afgeweerd of gunstig gestemd.

Men heeft echter leeren inzien, dat zulk een zienswijze niet alles kan verklaren, wat een verklaring behoefde en er verschillende zaken overbleven, die even duistere motieven kenden als voorheen. Men ontdekte, dat zulk een animistische wereldbeschouwing, zoo zij al afzonderlijk voorkomt, rust op een breede basis van voorstellingen, die in oer-oude opvattingen wortelen en die te kennen zijn uit allerlei gebruiken en gewoonten bij enkele primitieve volken.

Deze wereldbeschouwing gaat van verschillende praemissen uit, welke alle op te sommen ons hier veel te ver zou voeren. Toch wil ik wijzen op een enkel merkwaardig feit, dat in het bijzonder van belang zal zijn voor het beter verstaan van de oost-javaansche kunst.

De prae-animistisch of magisch denkende mensch ziet in de natuur niet een aantal afzonderlijke, als menschelijke geesten optredende machten, doch veronderstelt dat alle gebeuren, alle ontstaan, alle vergaan het gevolg is van de wijze, waarop een allesvervullende magische kracht aanwezig is. Een teveel van deze magische macht kan voor sommige menschen evengoed noodlottig zijn, als een te weinig ervan voor weer anderen. Deze magische kracht wordt natuurlijk het duidelijkst waargenomen in den mensch en manifesteert zich daar in alles, wat de levensfuncties regeert; in het binnenste van het lichaam besloten, treedt zij naar buiten in de warmte van het bloed, van de fecaliën e.d. Een grondstelling van het primitief-magisch denken nu, die zeker verband zal houden met het symbolisme uit de psycho-analyse, is de opvatting dat gelijkenis tevens verwantschap beteekent en

zoo zal dan ook alle in de natuur optredende warmte, als die van de zon, van het vuur enz. geacht worden dezelfde magische kracht uit te maken, welke wij voor den mensch als levenswarmte kennen. Op allerlei wijzen tracht men nu die voor het bestaan van de wereld noodzakelijk gedachte kracht te behouden of in bepaalde verhoudingen aan te kweeken. Waar men dan ook om verschillende redenen het behoud van het ,,leven", d.w.z. de magische lichaamswarmte, wil bewerkstelligen, tracht men op allerlei wijzen, die door de eeuwen heen geworden en als traditie plaatselijk geijkt zijn, door sympathische magie in zijn doel te slagen; door het aansteken en onderhouden van een vuur of vlam in tijden van gevaar voor de betrokken persoon, (bij kraamvrouwen, bij langdurige afwezigheid enz.) en dergelijke.

Het algemeene karakter van die vuurkracht wordt duidelijk gedemonstreerd door het feit dat niet alleen voor den mensch, doch evenzeer voor het belangrijkste hemellichaam, de zon, dergelijke praktijken worden in acht genomen (vuurceremoniën bij zonnewenden enz.). Doch ook alles wat door gelijkenis verwant geacht wordt aan het vuur (roode kleur), of op andere wijze met vuur samenhangt (ijzer, pottenbakkerswerk enz.) zal zulk een werking kunnen ten gevolge hebben.

In het algemeen kan men dus zeggen dat de juiste verhoudingen der magische kracht, noodig voor het onderhoud en behoud van de wereld en alles wat daarin is, door ingrijpen van den mensch kunnen worden in stand gehouden of verbeterd.

Evengoed als nu stervende menschen hunne levenskracht tegelijk met hun levensvuur inboeten, evengoed kunnen zij op een of andere wijze in het bezit komen van een surplus, dat voor sommigen gevaarlijk (magisch-gevaarlijk) kan zijn, voor anderen, helden bij de gratie gods, zeer goed te verdragen en te benutten tot het verrichten van allerlei bovennatuurlijke daden. Zulk een surplus heet in de indonesische wereld sěkti, in Indië tédjas, en uit zich door een bij enkele gelegenheden naar buiten tredende en door anderen te constateeren vuurgloed, welke gloed wij zoowel in den Islâm kennen in den ,,noer noeboewwat", als in de oud-javaansche geschiedenis in den vuurgloed, die uit de schoot van enkele vrouwen-met-bovennatuurlijke-kracht straalde (Ken Děděs uit de Pararaton).

Het aureool is er een ook in het Westen erkende en geijkte vormgeving van.

Waar men als vaststaand mag aannenemen, dat de basis, waarop de cultuur van ieder volk in opgebouwd, in wezen een dergelijke is en waar wij bij eenig onderzoek dagelijks in ons eigen leven nog tallooze overblijfselen daarvan kunnen constateeren, die weliswaar niet meer als zoodanig bewust gevoeld worden, doch met groote hardnekkigheid in leven blijven (vooral bij geboorte-, huwelijks- en begrafenisgebruiken), daar kan het ons niet verwonderen, zoowel bij de Hindoes als bij de Indonesiërs iets dergelijks te moeten constateeren. Het komt er echter op aan te weten of deze teekenen van een magische wereldbeschouwing voortspruiten uit een levend besef daarvan en een heilig geloof in de juistheid of dat zij niet meer zijn dan overblijfselen uit een overwonnen tijd, gedeeltelijk vervangen door andere opvattingen en slechts als fossiel terug te vinden in de uitingen van den geest.

Naast de literatuur nu is juist de kunst in staat ons daaromtrent veel te leeren. Reeds wees ik op het aureool, dat zoowel in de christelijke als in de indische kunst voorkomt, doch in de toepassing in alle gevallen duidelijk verraadt, dat het niet meer is dan een overblijfsel van een oorspronkelijk, wellicht in Centraal- of West-Azië geboren vormgeving van de uitstraling der boven-het-gewone gaande magische kracht van goden- en heldenfiguren. Een enkele maal komt het voor

op een wijze, die ons zou kunnen vertellen, dat de beeldhouwer er meer in zag dan een traditie alleen. Bij een boeddhabeeld uit de Gandhâra-periode treffen wij namelijk boven de schouders een vlammengroep aan die in dit opzicht een novum mag heeten; althans voorzoover mij bekend is. Het is echter zeer goed mogelijk, dat ook deze voorstellingswijze niet meer dan een traditioneele moet worden genoemd.

In den Archipel staan de zaken echter anders en het is de oost-javaansche kunst die ons dat leeren kan.

Op de reliefvoorstellingen van verschillende tempels komen namelijk rondom en los van enkele voorname figuren kleine of grootere vlammen voor, die een puzzle vormden voor den onderzoeker of als zonder beteekenis eenvoudig over het hoofd zijn gezien. Het duidelijkste voorbeeld vertoont een reliefpaneel van den hoofdtempel van Tjaṇḍi Panataran, waarop Hanoeman, de aap uit het Râmâjana, die b o v e n n a t u u r l ij k e daden kan verrichten, opspringt uit de vijver, waarin hij een bad nam ter opfrissching van den strijd tegen de daemonen. Rondom de staart van den grooten held zijn enkele vlammen uitgebeeld. Zooals bekend is, volgt op deze episode uit het Râma-verhaal een andere en wel die, waarbij de aap door de daemonen wordt gevat, zijn staart in olie wordt gedompeld, in brand gestoken en tenslotte de huizen van Langkâ door de onverwachte sprongen van het slachtoffer een prooi van het vuur worden. Brandes, die het eerst deze paneelen beschreef, meende dat de beeldhouwer zich had vergist en abusievelijk de vlammen van dat staartvuur reeds nu had willen uitbeelden. De vele keeren dat op zulk een vergissings-veronderstelling moest worden teruggekomen, aangezien naderhand bleek, dat de beeldhouwer wel degelijk bepaalde bedoelingen had met hetgeen door de onderzoekers voor vergissingen werd aangezien, geven ons de vrijheid, ook hier niet allereerst aan een vergissing te denken, vooral waar het hier het allervoornaamste bouwwerk van Oost-Java geldt. Met andere woorden, in deze vlammen meen ik te moeten zien de vormgeving van een magischen gedachtegang, waarbij men Hanoeman in het bad zijn magische krachten laat hernieuwen.

Het resultaat daarvan wordt dan uitgebeeld in de vlammen, die als uitingen van zijn nieuw verzameld surplus aan die kracht, rond hem zijn aangebracht.

Gelukkig staat het geval niet alleen en kunnen wij in de oost-javaansche kunst (n i e t in de midden-javaansche) talrijke parallelen aanwijzen, terwijl de vlammen der mexikaansche helden- en godenfiguren en die van de chineesche en japansche kunst als parallelverschijnselen in andere culturen het geheel gelcofwaardiger kunnen maken.

***

Ziet hier een uiting van wat ik noemde het magicisme der oost-javaansche kunst — één uiting, want er zijn er veel meer en alle wijzen erop, dat de grondslag, waarop deze kunst werd opgebouwd, er een was, welke als het ware is gedrenkt in magische opvattingen. Deze opvattingen, deze wereldbeschouwing waren levend, niet verdrongen tot in het onderbewustzijn van het javaansche volk, vanwaar zij bij enkele gelegenheden plotseseling naar voren zouden treden, zooals dit bij de godsdienstige systemen der Hindoes het geval was. Daar had de werkzaamheid van het bewuste denken een ingewikkeld systeem gelegd over den ook in Indië natuurlijk aanwezigen bodem van magische volksopvattingen, doch dit systeem heeft zich door de eeuwen heen weten te handhaven; waarschijnlijk doordat het telkens opnieuw gevoed en versterkt werd vanuit de streken, die het hadden doen geboren worden en die in het Noorden het indische land begrensden. In het Zuiden bleek het dan ook minder



Reliefpaneel Tjandi Lara Djonggrang met Hanoeman-figuur.



Reliefpaneel Tjaṇḍi Panataran met Hanoeman-figuur.

sterk en hecht en drong door dit nieuwe kleed de oude inhoud maar al te vaak heen.

Ongeveer gelijkwaardig aan wat Zuid-Indië te zien gaf, waar het daemonische der duiveldansen en der geestenbezweringen ten duidelijkste de onvoldoendheid van dat systeem demonstreert ten opzichte van het daaronder schuilende volksleven, moet het indonesisch proces worden beschouwd.

In dat opzicht verschaft ook Tibet in de ontwikkeling van zijn kunst en cultuur een parallel en laat de eeuwig herhaalde strijd tegen de heterodoxie niets anders dan een variant zien op wat zich in den Archipel op vreedzamer wijze voltrok: restauraties in tibetaanschen trant zijn overigens ook voor Bali bekend, zooals de Tjalon-arang-legende ons kan leeren. En, mutatis mutandis, zijn er ook in het Westen talrijke cultureele feiten te constateeren, die een naar boven dringen van oude magische opvattingen verraden, en vooral in tijden van sociale ontwrichting getuigen van het nimmer geheel verdrongen collectief-onbewuste in Jung'schen zin.

Dit proces van doordringing der opgelegde cultuur met oud-inheemsche magische voorstellingen, dat in het Westen en wellicht ook in het klassieke Indië herhaalde malen werd gecorrigeerd, blijkt in den Archipel deze correctie in steeds minderende mate te hebben ondergaan en heeft tenslotte geleid tot een dienstbaarmaking van het nieuwe aan het oude. De wijze waarop dit geschiedde is nog niet volkomen duidelijk, ook al omdat de Indonesiër hierbij de hulp inriep van hetgeen vóór-hindoesch cultuurbezit was en juist hierover zijn wij maar al te slecht ingelicht. Doch voor enkele onderdeelen is het niettemin reeds nu mogelijk de verandering te constateeren en als uiting van bovenbedoeld proces aan te merken; daartoe behoort zeker het magicisme der vlammen op de oost-javaansche reliefvoorstellingen.

Maar er is meer.

Boven wees ik reeds op de min of meer wonderlijke verandering, die het vrije beeld heeft ondergaan (terloops zij opgemerkt, dat van eigenlijke rondplastiek op Java bijna niet gesproken kàn worden, daar ook in het midden-javaansche tijdperk de beelden tegen een achterstuk zijn aangebracht en daarmee gedeeltelijk samenhangen. Uitzonderingen hierop zijn o.a. de beelden van Tjaṇḍi Banon). Zij bestaat voornamelijk hieruit, dat de bij midden-javaansche beelden aan Indië herinnerende ,,bhangga'', enkel- of meervoudige doorbuiging van het lichaam, verdwijnt en dat daardoor het beeld een zekere stijfheid verkrijgt, welke stijfheid dan door allerlei andere veranderingen wordt versterkt om ten slotte een mummie-achtige gedaante in het leven te roepen en het beeld er als een lijk uit te doen zien.

De oplossing van deze overgang van levend godenbeeld naar dodenbeeld is te vinden in het slechts voor Indonesië en Achter-Indië bekende gebruik om de asch der overleden vorsten bij te zetten in een put, waarboven een bouwwerk wordt opgetrokken. In dit bouwwerk bevond zich een beeld van die godheid, welke reeds gedurende het leven met den vorst werd geïdentificeerd en in wiens uiterlijke verschijning de overleden vorst nu wordt afgebeeld. Bij de bekende verwantschap der indonesische en achterindische culturen is er alles voor te zeggen hierbij te moeten denken aan gebruiken als het plaatsen van herdenkingspalen voor overleden vorsten en hoofden, al of niet voorzien van een uit het hout gesneden menschegedaante, welke den overledene moet voorstellen. Dit gebruik is over een groot deel van den Archipel verspreid en sluit aan bij het gebruik der Toradja's inzake de zgn. doodengalerijen, ondiepe grotten in de rots, waarin de overledenen in effigie worden geplaatst. Om van schedelkorwars nog te zwijgen. Waar tot nog toe niets bekend is over een dergelijk gebruik in de op Java geïntroduceerde klassieke Hindoe-religie, mogen

wij aannemen, dat hier een oud-inheemsch, niet door de Hindoe's geïmporteerd gebruik te constateeren valt, iets, waarvoor ook andere zaken pleiten. Een dergelijke bijzetting van de asch in een tempel schijnt in de meeste der ons bekende tjaṇḍis plaats gevonden te hebben en het woord tjaṇḍi zelf, afgeleid van een naam van Doergâ (Tjaṇḍi of (Tjaṇḍini, kerkhofgodin), heeft als werkwoordsvorm de beteekenis van bijzetten zonder meer.

Tjaṇḍi beteekent dan ook niet tempel, doch dodentempel, bijzettingstempel en is eerst door de archaeologen als woord voor godsdienstig bouwwerk in het algemeen aangewend. Evenmin als elk boeddhistisch bouwwerk een stoepa is, is elke tempel op Java een tjaṇḍi.

Dat dergelijke beelden in bijzettingstempels zullen hebben gediend als media tusschen den nieuw opgetreden en den overleden vorst, dus als tijdelijke zetel van den geest van den gestorvene, mag men op grond van analogieën in de niet-hindoeistische wereld aannemen. Daar toch wordt de geest van het overleden stamhoofd wel degelijk geraadpleegd en speelt de doodenpaal daarbij een zekere rol; aan den anderen kant treft dan een passage uit een eerstdaags te publiceeren oud-javaansche oorkonde, waarin de geesten der gestorven voorvaderen van een vorst in het eedsformulier met naam en toenaam worden aangeroepen, terwijl met name in de historische oud-javaansche literatuur talrijke plaatsen zijn te vinden, die slechts op deze wijze een bevredigende verklaring kunnen vinden.

Zelfs vraag ik mij af of niet de oud-inheemsche expositie der lijken, die door de invoering van hindoeïstische begrippen voor een verbranding heeft moeten plaats maken, zich in deze doodenbeelden een vervanger heeft geschapen voor het verlorene en aldus de door verbranding verloren gegane magische schakel tusschen overledenen en overlevenden weer herstelde. Daarenboven doet de bij latere oost-javaansche bijzettingsbeelden op te merken vergrooting van het hoofd onmiddellijk denken aan de bijzondere magische beteekenis van dit lichaamsdeel, zooals dit in gelijk verband door de in „bijzettingstempels" geplaatste schedelkowars elders in den Archipel wordt gedemonstreerd. In ieder geval is door de onderzoekingen van den laatsten tijd duidelijk geworden, dat de meeste der oost-javaansche tjaṇḍi-beelden als bijzettingsbeelden zijn op te vatten en kan ons de sterke afwijking van de normale typen der godenfiguren, waarmede zij zelden zijn geidentificeerd, op het spoor brengen van hunne werkelijke magische beteekenis: schakel tusschen de wereld der dooden en der levenden, plaats van contact, dat de nabestaanden doet profiteeren van de magische beteekenis der overleden vorsten. Op welke wijze dit contact verkregen werd en of het het volk betrof of den vorsten-zoon, die tot de opvolging was geroepen en die op deze wijze zijn magische energie-„lading" aan dat beeld en op die daartoe geëigende plaats kon aanvullen of onderhouden, is nog verre van duidelijk. Voortgezet onderzoek in deze richting kan hier misschien nog veel ophelderen en het grafbezoek der Javanen is hierbij bijzonder leerzaam.

***

Is hierdoor al een weg gewezen waarlangs men tot een verklaring kan komen van den veranderden inhoud der hindoe-javaansche reliefs en beelden, de vormveranderingen zijn niet steeds hierdoor op te helderen. Moge dit misschien al gelden voor de toenemende frontaliteit der oost-javaansche plastiek, de zoogenaamde wajang-stijl der oost-javaansche relieffiguren (waarmede men de treffende overeenkomsten van deze figuren met die der huidige wajang aanduidt) blijft onverklaard. Van verschillende zijden werd reeds gewezen op de mogelijkheid, dat deze overeenkomst werkelijker was dan men zou meenen en dat de huidige

wajangstijl zonder meer aan de oost-javaansche reliefstijl zijn oorsprong ontleende. Elders kwam men dan hiervan weer gedeeltelijk terug en veronderstelde men een parallele ontwikkeling voor beide categoriën, dus een oud-javaansche wajang, naast een stijlkundig daarmede samenhangende reliefstijl. Het laatste heeft zeker veel voor, maar laat den oorsprong onverklaard. Waar toch zouden dan deze nieuwe vormen vandaan zijn gekomen, als zij niet uit de midden-javaansche zijn ontwikkeld? Iets waaraan men zeker niet mag denken.

Hoewel minder aannemelijk dan de oplossing, die voor de bovenbehandelde verschillen tusschen Oost- en Midden-Java werd aan de hand gedaan, is toch de richting, waarin ik het onderzoek in dezen zou willen sturen, niet zoo geheel van waarschijnlijkheid ontbloot.

Evenzeer als ik bij het bovenstaande uitging van kenmerkende verschillen, zoowel in uiterlijken vorm, als wel in wezen, moet ik ook hier de aandacht vestigen op datgene, wat den wajangstijl van Oost-Java van den naturalistischen stijl van Midden-Java onderscheidt. En dan vind ik als een der meest kenmerkende verschillen alweer de frontaliteit. Bij de beelden en de relieffiguren, die en face zijn gegeven, is zij zonder meer duidelijk, doch bij de profiel-figuren is zij slechts gedeeltelijk waarneembaar. Daar toch is door de plaatsing der beenen, armen en van het hoofd in de meeste gevallen getracht een werkelijk verband te leggen tusschen twee figuren eener groep, doch het bovenlijf blijft frontaal gericht en de schouders zijn in dat geval steeds beide zichtbaar. Indien werkelijk de oost-javaansche stijl zich logisch had ontwikkeld uit den midden-javaanschen, in welken laatsten dit niet steeds het geval is en waar frontale houdingen vaak gepaard gaan aan een frontaal plaatsen der voeten, zou een zoo scherp gestelde regelmaat van deze „egyptische" figuratie ondenkbaar zijn. Indien wij daarentegen voor een oogenblik aannemen, dat de hindoeïstische stijlen van Midden-Java slechts invloed hebben uitgeoefend en wel op een bestaanden indonesischen stijl, die trekken gemeen moet hebben gehad met dien, welken wij heden nog op niet-gehindoeïseerde eilanden aantreffen, dan krijgt de zaak een meer aannemelijk karakter.

Een dergelijke vergelijking is echter zeer moeilijk, in sommige gevallen onmogelijk. Immers, de oud-inheemsche godsdiensten waren nu eenmaal anders dan de nieuw geïmporteerde en ook de kunstuitingen zullen naar hun inhoud en uiterlijk verschild hebben. Nu valt het op, dat de helden en goden in deze voorstellingen, dus de magisch-krachtige personen, het sterkst onderhevig zijn aan de frontaliteitswet, zoodat wij misschien een verband mogen leggen tusschen het magisch karakter der figuren en hunne wijze van uitbeelding. Een aardig voorbeeld hiervan leveren bijvoorbeeld de reliefs van Tjaṇḍi Soerawana, waar figuren van minderen rang op normale wijze „en profil" zijn weergegeven en waar van de beenen bij profielstelling slechts één te zien valt, terwijl op hetzelfde paneel een afgebeelde godin bij hare zittende profielhouding niet alleen toch tegen alle perspectief in b e i d e beenen zichtbaar heeft, doch ook vrijwel het geheele lichaam in frontstelling plaatst. Dergelijke voorbeelden kunnen aantoonen, dat ons verondersteld verband tusschen magisch-krachtige personen en het bezigen van de frontaliteit inderdaad bestaat en dat vergrijpen tegen het perspectief niet altijd uit onkunde behoeven voort te spruiten. Weliswaar is het een ook elders te constateeren feit, dat de hoofdpersoon in een reliefvoorstelling meestal frontaal wordt gegeven, doch de systematische verbreiding daarvan over alle als magisch-krachtige personen te herkennen figuren en de half-frontale wijze, waarop deze op Oost-Java worden uitgebeeld, indien zij in verband staan

met een groep, pleit voor de opvatting dat de door de Hindoes eenmaal geleerde vormen werden gewijzigd, naar gelang zij zich verzetten tegen oud-inheemsche opvattingen inzake de magische waarde van enkele figuren en het daardoor noodzakelijk geworden frontale aspect dat zij, ter volledige beheersching van hun magischen invloed, moeten opleveren.

Deze vrees voor het oncontroleerbare van eenigerlei magische massa heeft er mijns inziens zeker eveneens toe geleid, dat de drie-dimensionaliteit, die op Midden-Java nog betrekkelijk sterk op te merken valt, op Oost-Java bijna volledig is verdwenen en slechts bij de magisch beschermde en in het tempelbinnenste verborgen rondplastiek in eere bleef, ook slechts gedeeltelijk. Het magisch-krachtige is slechts dan niet gevaarlijk, als het gekend en door daartoe overgeleverde middelen beheerscht kan worden; een relief met de ruimte-illusie der werkelijkheid in zijn driedimensionaliteit biedt een grooter onoverzichtelijkheid en dus een grooter mate van onkenbaarheid en dus gevaar.

Er zijn zoo nog talrijke merkwaardige dingen te constateeren, die op een of andere wijze verklaard kunnen worden uit een magischen ondergrond en dus tot het bovenbedoelde magicisme behooren. Het zou veel te ver voeren, hier alles op te sommen en ik volsta met op een enkel feit te wijzen.

Allereerst is daar het phallisme der oost-javaansche tempels, dat door mij reeds te anderer plaatse in verband werd gebracht met magische voorstellingen. Het valt namelijk op dat op Midden-Java zoo schaars voorstellingen voorkomen, die door het opvallend aanbrengen van een phallus tot de categorie der obscene voorstellingen zouden behooren, terwijl op Oost-Java en het allermeest op Soekoeh phallische voorstellingen lang geen zeldzaamheid zijn. Het behoeft thans wel nauwelijks nog een betoog om aannemelijk te maken, dat zulke voorstellingen allerminst obsceen mogen genoemd worden, althans obsceen in den zin, die er in het tegenwoordige Westen aan wordt gehecht. Talrijk en talrijk zijn de voorbeelden uit de oud-aziatische culturen (die eveneens nog midden in het magicisme stonden!), waar ten duidelijkste blijkt, dat met de uitbeelding van zulk een phallus of andere geslachtelijke centra of functies slechts bedoeld is, de aan de lichaamsopeningen en de copulatie toegekende magische-kracht-uitstrooming te gebruiken tot afweer van booze invloeden; een tegenstroom te ontketenen dus.

Welnu, in de in den Archipel gebrachte middeleeuwsche Hindoe-kunst waren deze gedachten tot in de lagen van het volk teruggedrongen, vonden zij althans geen uiting meer in de voortbrengselen der officieele kunst; daarentegen zullen op Oost-Java deze oer-oude opvattingen weer naar buiten breken en langzaam maar zeker het verloren terrein heroveren, tot ten slotte op Soekoeh een toestand ontstaat, die zich zeer goed met de phallische vooroudertempels elders in den Archipel, in het niet-gehindoeïseerde gedeelte, laat vergelijken.

En dat, terwijl deze voorstellingen niet zuiver oudinheemsch, doch eenigszins hindoeistisch naar den vorm getint zijn. Ook hier dus een oude inhoud in een nieuwen vorm.

Magische afweer vertoont ook het merkwaardige Ganeça-beeld van Bara, dat op de rugzijde een kâla-gelaat draagt en aldus door het daemonisch oog is beschut tegen kwade invloeden, die het vrijstaande beeld (dit is een groote zeldzaamheid) aan de achterzijde mochten willen benaderen. Nog heden ten dage wordt een dergelijk gebruik gevolgd bij de wajang, waar de bloed-tongige, daemonisch blikkende garoeḍa moengkoer aan de achterzijde van de kroon of het hoofdtooisel voor bescherming zorgt (hoofd = magisch belangrijk lichaamsdeel; dergelijke koppen komen ook als schutplaat voor de genitaalstreek voor).

Ja, aldus voortgaande, zal het blijken, dat zeer vele ornamentstukken, die op Oost-Java anders zijn dan hunne midden-javaansche pendanten, slechts door tehulp roepen van deze magicistische theorie een verklaring kunnen vinden, juist op dezelfde wijze als het gelukt is duizenden van onbegrepen traditioneele handelingen in ons dagelijksch leven door toepassing van hetgeen het prae-animisme leert te verklaren.

Op dezelfde wijze is het ook duidelijk, waarom men op Oost-Java boeta's met hun beide daemonische oogen afbeeldt, ook al is men gedwongen de persoon „en profil" te geven, en aldus noodgedwongen en niet door onkunde geleid een onjuist perspectief verkrijgt; waarom de armen verlengd worden en de handen bijna steeds een phallische houding vertoonen. Eenmaal oplettend geworden, zal men overal en overal iets kunnen ontdekken, wat een verklaring kan vinden, die het tevoren niet deelachtig werd. Dit te doen, zal men hier zeker niet van mij vergen en ik moet met het bovenstaande voorloopig volstaan.

***

Het is duidelijk, dat wij ons niet moeten voorstellen, dat de oost-javaansche kunstenaar persoonlijk langs den weg der redeneering tot deze voorstellingen zou zijn teruggekeerd en het is naar mijn meening alleen goed mogelijk de zaak zoo voor te stellen, dat de aangeleerde hindoeïstische normen en wetten op den duur verdrongen werden door hetgeen in den kunstenaar levend was: het oud-inheemsch magisch denken en niet het ingewikkeld middeleeuwsch systeem, dat in Indië bij de hellenistisch geschoolde beeldhouwers van Gandhâra zich had aangepast aan indische overlevering. Reeds dáár moet de hellenistische kunstschool hebben ingeboet en zich hebben vervormd naar andere normen, doch het nauw contact tusschen deze groepen heeft aan de eerste een belangrijk overwicht doen schenken.

***

Het wordt intusschen tijd, ons tot de andere verschillen tusschen oost- en midden-javaansche kunst te wenden, willen wij niet het gevaar loopen tenslotte door de boomen het bosch uit het oog te verliezen.

Een belangrijk verschil is gelegen in het gebruik van den makara eenerzijds en van den nâga anderzijds. Weliswaar is op Oost-Java de makara nog niet uitgestorven en komt hij, hoewel sporadisch, toch nog voor, maar uit een oppervlakkige vergelijking van de kunstproducten uit de bouwkunst van beide streken en perioden van Java blijkt reeds ten duidelijkste, dat de nâga als ornamentstuk het op Oost-Java verre van den makara wint.

Wij behoeven hier niet te zoeken naar magische verklaringen, doch hebben ons slechts te wenden tot de beide landstreken, die, naar ik boven reeds aanstipte, als het ware achter de beide helften van de oud-javaansche periode staan: Indië en Indonesië. In Indië is de nâga, naast een enkele afbeelding, als vereeringsobject (slangenvorsten enz.) een tamelijk schaarsch ornamentmotief, voornamelijk voor den tijd, die ons hier belang moet inboezemen en waarin van een invloed van Indië op Indonesië sprake kan geweest zijn. Dat is dus ongeveer het eerste duizendtal jaren van onze jaartelling. Hiermede stemt dus overeen het feit, dat in dezen tijd de nâga ook in den Archipel een bescheiden rol speelt.

In Indonesië echter is de nâga, ook en vooral op de niet intens gehindoeïseerde eilanden, een ornament van den eersten rang en speelt dit dier in de folklore der verschillende volken een voorname rol.

Het bijna totaal verdringen van den indischen makara door den indonesischen nâga, is dus wel een zeer sprekend, hoewel slechts uiterlijk symptoom van het

doordringen der oud-inheemsche opvattingen en met hen van de oud-inheemsche voorstellingen. Daar laat zich dan tevens aan vastknoopen de apotheose van dat proces, welke wij op Tjaṇḍi Soekoeh kunnen vinden; talrijke nâga's, doch ook andere in den overigen Archipel als mythisch geldende en in hun phallisch karakter met den vooroudеrdienst samenhangende diersoorten als schildpadden, visschen en vooral hagedissoorten, komen daar voor aan een tempelbouw, die, zooals wij straks zien zullen, trekken van verwantschap vertoont met dergelijke bouwsels in den oostelijken Archipel.

Van de zuiver architectonische kenmerken en verschilpunten zal ik hier slechts die welke betrekking hebben op de plattegronden der tempels en tempelterreinen nog kortelijk toelichten, aangezien de overige nog te zeer met nieuwe inzichten van anderen aard samenhangen om hier te kunnen worden aangevoerd, zonder tevens deze inzichten nader te behandelen en te adstrueeren.

Boven werd het verschil reeds uitvoerig uiteengezet, dat op te merken valt tusschen de indeeling der tempelerven en hunne bouwwerken op Midden- en Oost-Java: hier asymmetrisch, daar symmetrisch, hier onoverzichtelijk, daar overzichtelijk en systematisch, hier acentrisch, daar centraal georiënteerd, hier bouwwerken van onderling geheel verschillenden aard en vorm, daar bouwwerken die als verkleiningen of vergrootingen van andere kunnen worden opgevat enz. Dat het midden-javaansche tempelterrein in de boven aangestipte kenmerken aansluit aan de systematische rangschikking van stoepa's en nevenstoepa's, hetzij los van elkaar, hetzij tot één bouwwerk vereenigd, zooals die bekend is voor de cultuurplaatsen van het oudere Mahâyâna en op welke bouwwerken naar mijn opvatting de onder boeddhistischen invloed staande midden-javaansche bouwwerken in laatste instantie teruggaan, is iets, wat bij een eerste beschouwing der betrekkelijke plattegronden opvalt. Hierin verschillen deze dan ook van de niet onder boeddhistischen invloed staande tempels van het Diëngplateau. Aan den anderen kan treffen wij echter als tegenpool een rangschikking aan in den oostelijken Archipel (met name Tahiti), waar geheel achterin het laatste van eenige erven een afgeknot-piramidevormige verhooging is aangebracht, die ook in allerlei andere merkwaardigheden een treffende gelijkenis vertoont met de bergoudheden van Soekoe en op den Argapoera. Waar het nu niet moeilijk is de verwantschap van deze laatste oudheden en de andere oost-javaansche als Tjaṇḍi Panataran enz. aan te toonen, bevinden wij ons bij de scheiding tusschen Oost- en Midden-Java als het ware midden tusschen twee polen, waarvan de eene in het Noorden van Indië is gelegen en de andere in het Oosten van den Archipel. Slechts indien men wil aanvaarden, dat de oostelijke Archipel-opvattingen een nazaat zijn van die der Hindoes, kan men hier met de degeneratie-theorie mogelijkerwijs uitkomen; zonderdat moet men ergens een scheidingslijn trekken en het ligt voor de hand dit te doen daar, waar zoovele andere feiten spreken van een verschil in structuur, vorm en inhoud der opvattingen van het oude Java.

Toch is het zeker niet goed deze lijn zoo zonder eenig nader voorbehoud te traceeren. Immers, het proces, dat zich hier voor onze oogen heeft afgespeeld, is dat van overname der vormen en vervanging van inhoud, met als gevolg, dat ten slotte ook de vormen zich meer en meer naar oud-inheemsche idealen wijzigden. Zulk een proces laat zich echter niet door een paar jaartallen begrenzen en wij kunnen rustig zeggen, dat het gedurende bijkans geheel den oost-javaanschen tijd is werkzaam geweest en nog werkzaam is. Nog heden ten dage strijdt het oud-inheemsche in den Javaan met en tegen het door vreemden in de verschillende eeuwen en perioden ge-



Trapvleugel van Baraboedoer met Makara's.



Trapvleugel van Tjaṇḍi Sawĕntar met Nâga's.

brachte nieuwe; in dat opzicht gedraagt de volksziel zich niet anders dan de ziel van den enkeling, die, alle aangeleerde en opgelegde beperkingen en aanwinsten ten spijt, toch vroeg of laat te voorschijn komt met datgene wat zich in de jeugd het alleenheerschersrecht heeft moeten laten ontzeggen. Evengoed als, naar de psychologie ons leeren kan, het in het onbewuste verdrongene zich eenmaal door middel van in het bewuste levende symbolen weet te uiten, evengoed heeft de door Hindoes opgevoede Javaan het verstaan het door dezen als onbeschaafd aangemerkte en verdrongen oud-inheemsche geestelijk cultuurbezit in taal en vormen, hem door dezelfde Hindoes geleerd, een nieuwen uitweg te geven: het collectief onbewuste, naar den zin van Jung, treedt ook hier eerst op rijperen leeftijd op.

***

Men zal gezien hebben, dat ik bij de bespreking van de midden-javaansche kunst vóór alles op het oog had dat gedeelte, dat onder duidelijken invloed stond van de soematraansche Çailendra-cultuur, welke naar mijn meening en in tegenstelling tot wat met de andere midden-javaansche hindoe-cultuur het geval is, tot Noord-Indië moet worden teruggebracht. Naast deze voornamelijk in en om Prambanan zetelende Çailendra-cultuur bevond zich een daar tamelijk sterk van onderscheiden çiwaitische cultuur in de Kĕḍoe en adiacente contreien; blijkens enkele mededeelingen in de oorkonden zou deze terug gaan op Zuid-Indië. Het staat vast, dat de laatstgenoemde cultuur langer op Java bestond dan de andere; hoe lang, staat helaas niet vast. In ieder geval mogen wij veronderstellen, dat zij dan ook langer onder invloed heeft gestaan van de oud-inheemsche opvattingen en dat zij daarvan duidelijker kenmerken draagt dan de boeddhistische. Het is helaas onmogelijk in dit kort bestek dit met uitvoerig feitenmateriaal te staven, doch verschillende verschijnselen, als de geringe grootte der tempelkamers, terreinindeelingen en dergelijke, pleiten daar wel voor. Bedrieg ik mij niet, dan zou reeds op het Diëngplateau het in dit artikel besproken proces van doordringing der geleende stof met oud-inheemsche waarden zijn aangevangen om zich eerst op Oost-Java volledig te manifesteeren. Het onderzoek hiernaar vordert echter weer nieuwen nog onverrichten arbeid. Trouwens ook van andere zijde wordt het ons meer en meer duidelijk, dat met het constateeren alleen niet kan worden volstaan, zij het dan ook, dat een meer of minder duidelijk beeld van hetgeen zich afspeelde daardoor wordt verkregen.

Immers, wàt is dan dat oud-inheemsche? Is het een onbekende grootheid, waarvan de oorprong in een verleden ligt, van waaruit geen in oorkonden gedocumenteerde stem tot ons kwam, dat in de onbestemde vaagheid van de ethnologie en ethnographie zonder begrenzingen van tijd en nauwelijks van ruimte moet worden geplaatst? Of zou het mogelijk zijn in dat opzicht iets meer te weten te komen?

Naar mijn meening staan de kansen voor dit laatste tamelijk goed.

Het kan niet meer betwijfeld worden dat de huidige bevolking van Indonesië uit Achter-Indië afkomstig is, hetzij volgens Kern uit het zuidelijk gedeelte van dit schiereiland, hetzij volgen anderen uit noordelijker streken. Het is echter ten zeerste te bejammeren dat men, eenigszins in de war gebracht door de geringe gelijkenis van hindoe-javaansche en hindoeistische bouwstijlen uit Achter-Indië onderling, nimmer de mogelijkheden van verwantschapsresten tusschen de volken van beide landstreken verder naging en zich niet ermede vergenoegde deze voor het linguistieke deel der indische wetenschappen te constateeren, doch ook het ruime veld van folklore en volkskunst af te jagen. Dan had men onmiddellijk

gestooten op den in beide streken hoogst belangrijken rijstbouw met de Sri-figuur, die zoowel in Indonesië als in Achter-Indië ten nauwste verbonden is aan de Goeroe-figuur en vooral aan die van den *nâga*. Gaat men verder voort onder de oppervlakte van het geimporteerde Hindoeisme te zoeken naar wat als oud-inheemsch voor Achter-Indië moet worden aangemerkt (en ik moet tot mijn spijt zeggen dat hieraan voor dit zoo hoogst belangrijke deel van de indische cultuurwereld nog zeer weinig is gedaan), dan blijven meerdere contactpunten niet uit. Het zal dan zelfs mogelijk blijken vele op Java en elders in den Archipel als oud-inheemsch herkende zaken tot ver in het Noorden van het veronderstelde stamland terug te vinden. Daaronder spelen in de eerste plaats een rol juist diegene, die boven werden opgemerkt en waaronder in bijzonder naar voren treden het zonnevogel- en nâga-complex, de Sri- en Goeroe-cultus (natuurlijk in gewijzigden maar toch onmiddellijk te herkennen vorm), het pyramide-vormige toempangdak, magicistische elementen in de beeldende kunst en stamvadervereering in bijzettingsbeelden en bijbehooren. Misschien is er gelegenheid elders hierop nader terug te komen en het verwachte bewijsmateriaal te leveren; hier is ook daarvoor helaas geen plaats en gelegenheid.

Voldoende zij het, hier er de aandacht op te hebben gevestigd, dat ook achter de nieuw gegeven perspectieven in de hindoe-javaansche kunst zich weder andere opdoen en vragen om aan het bekende en nog te verzamelen feitenmateriaal getoetst te worden. Werk is er in overvloed.

⁂

Zoo komen wij dan op grond van hetgeen ik opmerkte aangaande kenmerkende wezensverschillen tusschen de gehindoeiseerde kunst van Midden- en Oost-Java tot de slotsom, dat het aanvoeren van degeneratie-verschijnselen ter verklaring daarvan niet zonder meer bevredigend mag heeten en steeds meer en dringender om nieuwe en betere adstructie vraagt; welke adstructie naar mijn meening onmogelijk gegeven kan worden. Daartegenover kunnen wij dan stellen de opvatting, dat in de veranderde kwaliteiten der oost-javaansche kunst moet gezien worden een steeds sterker naar boven komen van oud-inheemsche opvattingen, niet, zooals men wel heeft gemeend, door het afbeelden van typisch javaansche voorwerpen daar, waar op Midden-Java hindoesche zouden zijn afgebeeld en door het optreden van zoogenaamde animistische opvattingen (waarvan geen spoor te bekennen valt), doch door het vervormen van hindoesche normen naar oud-inheemsche magische voorstellingen. Ja zelfs mogen wij voor enkele gevallen, zooals de bergheiligdommen en dergelijke, aannemen dat omgekeerd de oud-inheemsche vereeringscultus zich in een nieuw gewaad stak, waarvan het patroon door de Hindoes eenmaal was geleverd, eerder dan dat een hindoesche bergcultus onder oud-inheemschen invloed zou zijn komen te staan. Het is duidelijk, dat ik daarmede een actiever rol toebedeel aan dat oudinheemsch-magische dan tevoren gedaan werd; voortgezet onderzoek zal uitwijzen in hoeverre daarbij nog verder kan worden gegaan en reeds in de çiwaitische midden-javaansche heiligdommen van het Diëng-plateau een indonesisch denken en voelen tot uiting is gekomen.

Dan echter wordt hetgeen de Javaan nà het hindoeistische tijdperk heeft gepresteerd ook in een eenigszins ander licht bezien.

Geen voortgezette degeneratie doet dan meer een „geestelijk verarmden Javaan" veronderstellen, wiens wajang een zielig overschotje is van Hindoeglorie, doch een Javaan, wiens gedachten- en voorstellingswereld zich in de hindoeistische leerschool heeft gevormd,



Wisnoe-beeld van Banon.

Wisnoe-beeld van Tjandi Soemberdjati (bijzettingsbeeld van den stichter van Madjapahit).



Een der prauwen (prahoe majang) met geuniformde bemanning



De drukte onder den Madoerawal.

deze langzaam maar zeker den rug heeft toegekeerd en met den verkregen nieuwen vorm een basis van het oude, eigen goed wist te leggen voor een door den Islâm steeds verder van schijn-hindoeisme afgebrachte javaansche cultuur. Zij, die weten dat er op Java meer te zien en te hooren valt dan wat de dalang vertoont, zullen dan de ongegrondheid van den kleineerenden, want vergoelijkenden toon, die soms zelfs ex cathedra vernomen wordt, ten volle beseffen.

Soerakarta 1926.

***

De Voorzitter wijdt een woord van dank en afscheid aan de aanwezigen.

In de eerste plaats dankt hij Dr. Stutterheim voor zijn dubbele werkzaamheid voor het welslagen van het congres. Niet alleen heeft hij zich bereid verklaard om de voordracht te houden, die zooeven door allen is aangehoord, doch hij heeft ook zijn volle medewerking verleend voor de organisatie der tentoonstelling en daarvoor is het Bestuur van het Java-Instituut hem groote erkentelijkheid verschuldigd.

Dan wijdt spr. een woord ten afscheid tot alle aanwezigen en spreekt de hoop uit, dat zij, die voor de eerste maal het congres hebben bijgewoond, een goeden indruk van het streven van het Java-Instituut, zooals dit is uiteengezet bij de opening van het congres, naar huis zullen medenemen.

Daarop deelt spr. mede, dat de heer R. Sosrodanoekoesoemo, die een voordracht zou houden over Literatuur en Kunst in Madoera, verhinderd was op het congres aanwezig te zijn en dat zijn voordracht in het verslag van het congres zal worden opgenomen. Spreker hoopt dat èn uit hetgeen op de tentoonstelling was te zien èn door het lezen van deze voordracht, men tot de overtuiging zal komen, dat Oost-Java en Madoera op het gebied van cultuur iets eigens hebben.

Tenslotte dankt de voorzitter nog uitdrukkelijk den heer Dijkerman en den heer Koperberg, die hij gaarne in één adem wil noemen, omdat zij beiden evenveel toewijding, ijver en enthousiasme hebben getoond voor het welslagen van dit congres en daarna alle aanwezigen voor de aandacht, waarmede zij de voordrachten hebben gevolgd.

Hierop wordt het congres te 8 u. 55 n.m. gesloten.

KORT VERSLAG VAN DE PRAUWEN-REVUE EN WEDSTRIJDEN

TER GELEGENHEID VAN HET CONGRES VAN HET JAVA-INSTITUUT TE SOERABAJA 23—26 SEPTEMBER 1926, UITGEBRACHT DOOR DE PRAUWENCOMMISSIE.

Voorbereiding.

Het Java-Instituut wenschte op het congres te Soerabaja hoofdzakelijk onderwerpen betreffende Oost Java en Madoera behandelend, ook in het programma eenige punten op te nemen waardoor de aandacht zou worden gevestigd op het groote belang van de prauwenvaart, -scheepsbouw en aanverwante bedrijven in voornoemde gedeelten van den archipel. Het plan, waarvan de Ir. Maclaine Pont als de geestelijke vader kan worden beschouwd, werd op de vergadering van Juli uiteengezet voor een Commissie, voorgezeten door den Kapitein-Luitenant ter Zee F. Diephuis en bestaande uit verschillende personen, waarvan verwacht werd, dat zij zich omtrent het betreffende onderwerp zouden interesseeren en hun medewerking zouden willen verleenen.

Het eerevoorzitterschap werd den Commandant der Marine te Soerabaja, den Kapitein ter Zee Jhr. Mr. J. C. Jager aangeboden en door Z. H. E. G. aanvaard. Helaas kon de eerevoorzitter gedurende de wedstrijden echter niet te Soerabaja aanwezig zijn.

Het plan dan bestond uit het organiseeren van een prauwen-revue te Soerabaja, waarbij alle in Oost-Java en Madoera voorkomende typen zouden zijn vertegenwoordigd, terwijl als attractie hieraan verbonden zouden zijn wedstrijden in snelzeilen en snelroeien en eveneens prijzen zouden worden beschikbaar gesteld voor versiering, houtsnijwerk enz. Dit alles zou plaats hebben in aansluiting met een tentoonstelling op het Jaarmarktterein van een aantal modellen van prauwen uit dezelfde plaatsen, waardoor belangstellenden dus in staat zouden zijn de prauwen naar het model, zoowel als in natura te bestudeeren.

Na eenige vergaderingen, waarin een technische commissie werd benoemd ter uitwerking van detailplannen en eenige leden zich beschikbaar stelden om het finantieele gedeelte meer in het bijzonder te verzorgen, werden de plannen definitief vastgesteld.

Programma.

Het progamma dan bestond uit:

I. Het houden van de prauwenrevue op Vrijdag 24 September aan het Noorderpark Oedjoeng Soerabaja, aanvangende ten 5 u. n.m.

II. Het houden van vóórwedstrijden op Zaterdagmorgen op de reede van Soerabaja, meer in het bijzonder bedoeld als oefening vóór den eigenlijken wedstrijd.

III. Het houden van roei- en zeilwedstrijden op Zondagmorgen 26 September, gevolgd door de prijsuitdeeling.

Behalve dat prijzen beschikbaar werden gesteld voor het snelste roeien en idem zeilen, werden ook prijzen bestemd voor:

a. de mooist versierde prauw;

b. het schoonste houtsnijwerk;

c. de beste staat van onderhoud van prauw, tuig en inventaris.

In deze laatste drie categorieën zouden de prauwen beoordeeld worden naar toe te kennen punten van 0 tot en met 10, terwijl voor de twee hoogste totalen de twee uitgeloofde poesaka-stukken werden bestemd, t.w. een gouden kris in een zeer fraai besneden houten kist, uitgeloofd door Z. H. den Sultan van Djocdjakarta en een fraaien zilveren ketel in etui beschikbaar gesteld door Z. H. den Soesoehoenan van Solo. De overige prijzen waren geld-prijzen.

Deelname.

Na veel wikken en wegen, correspondentie en persoonlijke bezoeken van eenige commissieleden ter plaatse, werd bepaald dat 36 prauwen zouden deelnemen, waarvan de namen en plaatsen van herkomst te vinden zijn in bijlage I. De bemanningen van deze prauwen kregen een vergoeding van f 1.50 voor den djoeragan en f 1.— per man van de overigen, per dag, uit en thuisreis medegerekend.

Bovendien werden uit Grissee, Bangkalan en Soerabaia nog 50 prauwen toegelaten ter vrijwillige mededinging, aan welker bemanning voor den geheelen duur der wedstrijden een vergoeding van f 2.50 per prauw zou worden toegekend.

De 36 eerstgenoemde prauwen zijn alle opgekomen, de 50 vrijwilligers zijn Vrijdag alle opgekomen, terwijl hiervan aan de wedstrijden op Zaterdag en Zondag slechts 18 hebben deelgenomen. Vermoedelijk is dit het gevolg van een misverstand. De prauwenvoerders waren van meening, dat de vergoeding f 2.50 per dag zou bedragen en toen dit bleek onjuist te zijn, zagen 32 van de 50 van verdere deelneming af en zijn huiswaarts vertrokken.

Behalve de deelnemers uit Probolinggo, welke per torpedoboot naar Soerabaja en na afloop weder naar Probolinggo zijn gesleept zijn alle overige prauwen op eigen kracht gekomen, hetgeen vooral voor de kleine prauwen, die zich gemeenlijk nooit ver van hun thuishaven verwijderen, een kranige prestatie moet worden genoemd.

De vergoedingen, zooals die door de Commissie voor de eerstgenoemde 36 prauwen waren vastgesteld, zijn geheel volgens dien opzet uitgekeerd, de organisatie van de desbetreffende administratie heeft geheel voldaan. Gedurende de wedstrijden bleek der Commissie, dat voor de vrijwillig opgekomen prauwen de vergoeding wel wat gering was. Aan alle 50 prauwen is daarom eerst f 3.— en aan de 18 deelnemers, welke de wedstrijden tot het laatst toe hebben medegemaakt bovendien nog f 2.— uitbetaald.

De revue.

Vrijdag in den loop van den dag waren alle prauwen aangekomen en door de Commissie gerangschikt langs het Noorder boord van het Noorderpark aan den Oedjoeng. Bij het begin der revue, ten 4.30 u. n.m. was men hiermede gereed. Er was een terrein met zitplaatsen gereserveerd voor de leden van het congres van het Java Instituut en voor andere voor toegang in aanmerking komende personen, terwijl langs den waterkant een pad was vrij gehouden, waardoor de zich op het gereserveerde terrein bevindende personen zich vrij van het hoofdzakelijk uit Inlanders bestaande publiek konden bewegen en belangstellenden hierdoor in de gelegenheid waren de verschillende typen beter te bestudeeren. Tijdens deze revue werden de prauwen beoordeeld door een jury, bestaande uit den Luitenant ter Zee der 1e klasse H. Pitlo en den Heer Jhr. J. C. van Citters en wel naar de drie voornoemde categorieën betreffende versiering, houtsnijwerk en staat van onderhoud.

Voor de congresleden en daarna voor het publiek à raison van f 1.50 per persoon was er gelegenheid om een boottocht over de reede te maken, waarvoor welwillend door verschillende scheepvaart-mijen. en den havenmeester eenige vaartuigen ter beschikking waren gesteld.

Door het publiek is hiervan weinig gebruik gemaakt, slechts 31 kaartjes zijn Vrijdagavond verkocht.

Na donker werd gepoogd de prauwen te verlichten met zoeklichten van Hms. Pro Patria, gemeerd in het Marine Bassin, een zoeklicht opgesteld door het M. E. op den uitkijktoren van de Toekang Plak, door het Politiestationsschip Zwaan ter reede en door de motorboot van de Waterpolitie LL. Helaas waren deze zoeklichten niet in staat de prauwen voldoende te verlichten. Voor de meeste prauwen was het onmogelijk een illuminatie van lampions te voeren ten gevolge van den sterken wind, terwijl door een misverstand het plan van de Commissie om een verlichting met Bengaalsch vuur te organiseeren niet door kon gaan.

Speciale vermelding verdienen 2 majangprauwen uit Poeloe Kambing en 1 idem uit poeloe Ketapang, waarvan de bemanning zich in speciale uniforme kleedij had gestoken en gedurende den geheelen dag muziek maakte op Inlandsche muziek-instrumenten, begeleid door een typische dans en zang. Deze menschen hebben onvermoeid uren lang gezongen en zeer veel bijgedragen tot het aardige aspect van de revue.

Tenslotte zij hierbij nog vermeld dat de Commissie de beschikking had over 600 wimpels, welke welwillend tegen kostprijs (zonder berekening van arbeidsloon) waren geleverd door de zeilmakerij Nimrod, Directeur de Heer Apon, te Soerabaja.

De voorwedstrijd op Zaterdag.

Het plan om bij de zeilwedstrijden de prauwen vanaf de Soerabaja-wal te laten starten en ter reede een driehoekige baan om boeien te laten zeilen, werd op dringend aanraden van den Assistent-Resident van Sampang J. Treur, welke ondervinding had van de regeling van prauwenwedstrijden, losgelaten, daar onmogelijk zou blijken de prauwen om een boei heen te doen zeilen zonder moord of doodslag en werd daarom besloten onder den Madoera-wal beoosten Kamal een start-lijn af te boeien en de finish te bepalen in een gang van het Marine Bassin aan de Soerabaja-zijde, zoodat een rechte bezeilde baan werd verkregen.

De prauwen werden ingedeeld in de klassen:

I. Groote prauwen van 10 Kojang en ongeveer hetzelfde model prauwen van 5 Kojang, welke verdeeld in twee groepen tegelijk zeilden. Totaal waren er in deze klasse 11 deelnemers.

II. Prauwen van ongeveer 1½ Kojang, waarvan 18 deelnemers waren.

III. Twee ploegen van kleinere prauwen, tezamen 31 deelnemers.

Zaterdagmorgen werden alle deelnemende prauwen naar Kamal gezonden, de meeste zeilend, enkele groote prauwen werden gesleept. In de pasanggrahan van Kamal werden daarop alle prauwenvoerders verzameld, in het Javaansch toegesproken door den Assistent-Resident Treur en in het Madoereesch door den Patih van Sampang. Deze toespraken zijn gebleken zoo duidelijk te zijn geweest, dat zoowel de plaats waarop de prauwen moesten liggen als de regeling van den start, de indeeling, de baan en de finish den djoeragans volkomen duidelijk waren.

Door den Patih van Sampang, met behulp van eenige Inlandsche bestuursambtenaren van Kamal, werd daarna alles gereed gemaakt voor den start.

Spoedig daarna kon door de vier groepen achtereenvolgens worden gestart, hetgeen geschiede op een schot van een klein kanon, dat op een sloep was opgesteld.

Aan de finish werden de winnaars opgenomen door dezelfde reeds hiervoor genoemde jury. Het bleek dat de wedstrijd op Zondag geen moeilijkheden zou opleveren. Des namiddags werden door den Patih van Sampang nog nadere aanwijzingen gegeven en tevens de roeiwedstrijden voor Zondag geregeld.

Zooals reeds vermeld was de wedstrijd op Zaterdag als oefening bedoeld en werden dan ook geen prijzen toegekend, terwijl de aanteekeningen omtrent de winnaars niet bewaard zijn gebleven.

Wedstrijden op Zondag.

Behalve de prauwen die aan den roeiwedstrijd moesten deelnemen werden om 8 uur weder alle prauwen naar Kamal gezonden en evenals op Zaterdag klaar gelegd voor den start.

De roeiwedstrijden, waarvan de deelnemers te vinden zijn in bijlage I, werden gehouden in het Marine Bassin. Twee groepen van 5 prauwen ieder startten achtereenvolgens en roeiden een baan van ongeveer 950 Mr., waarvan de finish dezelfde was als die voor de zeilwedstrijden.

Er werd met hartstocht geroeid, de wedstrijd was zeer aardig om te zien. De winnaars passeerden onder luid gejuich de

eindstreep, terwijl onmiddellijk daarna uit de winnende prauw Inlandsche muziek weerklonk, begeleid door dans en zang.

Dadelijk na den wedstrijd zijn de deelnemers eveneens naar Kamal gezonden, teneinde nog deel te nemen aan de zeilwedstrijden.

Helaas moesten deze wedstrijden samenvallen met de groote Karapan te Bangkalan, waarheen de meeste leden van het congres zich hadden begeven. Hoewel tevoren getracht is deze twee evenementen niet op Zondagmorgen samen te doen vallen, zou hieraan niet worden ontkomen. Om nu de congresleden de wedstrijden niet geheel te doen misloopen, moest met starten van den Madoera-wal worden gewacht totdat de booten welke de karapan-bezoekers na afloop terug naar Soerabaja brachten, zich op de reede bevonden. Door allerlei kleine vertraging had dit eerst om ongeveer 12 uur plaats. Het gevolg hiervan is geweest, dat veel publiek in het Noorderpark van 9 u. 30 tot ongeveer 12 uur niets te zien kreeg, daar de prauwen toen alle aan den overwal lagen te wachten. Wel was er evenals op Vrijdagavond gelegenheid om tochten over de reede te maken, maar ook nu werd daar weinig gebruik van gemaakt, slechts 46 kaarten zijn verkocht. Als reden hiervan moet echter ook wel worden beschouwd, dat zich op de reede sleepbooten, motorbooten, sampans enz. bevonden met kijkers. De zeilende ploegen werden buiten de baan dan ook door een vloot van die vaartuigen begeleid. Voorts moet nog in aanmerking worden genomen, dat, indien de wedstrijden vroeger waren begonnen, door de zeilende prauwen niet die snelheden waren bereikt, waarmede nu is gezeild, omdat de wind om 11 uur eigenlijk pas goed doorkwam.

Het verloop van den wedstrijd ging naar wensch, het starten, zeilen enz. ging vlot. De jury had druk werk, daar dikwijls vele prauwen bijna tegelijk door de finish zeilden.

Dit snelzeilen was een buitengewoon aardig gezicht, sommige prauwen vlogen als het ware over het water, dank zij den flink doorstaanden stevigen bries. De winnaars werden steeds met gejuich van de nog vrij groote menigte, die zich niet door de warmte en het lange wachten had laten afschrikken, begroet.

In bijlage II vindt men een staat van prijswinnaars.

Er heerschte onder de prauwenbemanningen werkelijk enthousiasme; zelden zullen waarschijnlijk de zeilen zoo snel bijgezet zijn als geschiedde na het vallen van het startschot. Dat geen enkele prauw verkeerd is gestart, bewijst wel dat de djoeragans goed op de hoogte bleven van den gang van zaken, als men daarbij bedenkt, dat ook de prauwen van 9 tot 12 hebben liggen wachten onder den Madoera-wal in den blakenden zon.

Prijsuitdeeling.

Dadelijk na aankomst van de laatste groep werden de prauwenvoerders verzameld in de Sociëteit Modderlust en werd aan het publiek bekend gemaakt, dat aldaar de prijsuitdeeling zou plaats hebben. Binnen een half uur werd door de jury de prijsuitdeeling georganiseerd. Er moesten toen nl. nog verschillende bedragen gewijzigd worden in verband met gelijk aankomen, uitvallen enz. Aan deze Commissie is het te danken, dat de prijsuitdeeling vlot kon verloopen. Helaas duurde het verzamelen van de winnaars wat lang, daar sommigen moeite hadden de juiste plaats te vinden.

De uitdeeling werd ingeleid door een kort woord van den Voorzitter, de Kapitein-Luitenant ter Zee Diephuis, terwijl daarna de djoeragans in het Madoereesch werden toegesproken door den Regent van Sampang, gevolgd door een korte toespraak in het Javaansch.

Iedere uitreiking van een prijs werd gevolgd door een luid applaus van de velen, waaronder de verschillende autoriteiten, die met de Beatrix van Madoera waren teruggekomen, die bij de uitdeeling tegenwoordig waren.

Havenregelingen.

Door de Marine, het Marine Etablissement, het Havendepartement te Soerabaja, de Ned. Indische Steenkolen Handelsmij., de Kon. Paketvaartmij en de Stoomvaartmij. Nederland werden welwillend en kosteloos booten ter beschikking gesteld voor sleepdiensten en tochten van congresleden en publiek over de reede.

Door de Oost-Java Tramwegmij. werden Vrijdagavond extra trams ingelegd, welke tot ongeveer 9 uur 's avonds het publiek naar de bovenstad terugbrachten.

Het benoodigde materieel en personeel voor verschillende regelingen werd door de Marine en het Marine Etablissement beschikbaar gesteld, zooals b.v. een aantal motorsloepen met bemanning.

Vele Onder-Officieren boden zich aan om bij de regeling behulpzaam te zijn, waarvan dankbaar gebruik werd gemaakt. De Sociëteit Modderlust was opengesteld voor de congresleden en had een dependance ingericht aan de Toekang Plak, waarvan druk gebruik is gemaakt.

De Gemeente Soerabaja heeft controleurs van het pasarbedrijf beschikbaar gesteld, teneinde te voorkomen, dat den uit vreemde plaatsen komenden prauwenbemanningen bij het koopen van voedsel te hooge prijzen zouden worden berekend.

Van de door het Marine Etablissement beschikbaar gestelde slaapruimte voor de prauwenbemanningen is door hen geen gebruik gemaakt.

Financieel verslag.

Het Financieel verslag is neergelegd in bijlage III. Het restant van de beschikbaar gestelde gelden is gerestitueerd aan den Secretaris van het Java-Instituut. Zooals uit het verslag blijkt zijn de geldmiddelen ruim toereikend geweest en is de schade, die een prauw helaas bij de thuisvaart heeft beloopen nog uit het restant kunnen worden vergoed.

De Officier van Administratie der 2e klasse Spoor heeft gedurende de wedstrijddagen als Penningmeester gefungeerd.



Djanggolans



Golèkan



Prahoe djoeloeng
(uit Banjoewangi)



Prahoe djoekoeng.



Voorsteven



Zijaanzicht

Bhlâtè uit het Ketapangsche.
(Er zijn twee soorten, de groote voor handelsdoeleinden, de kleine voor vischvangst).

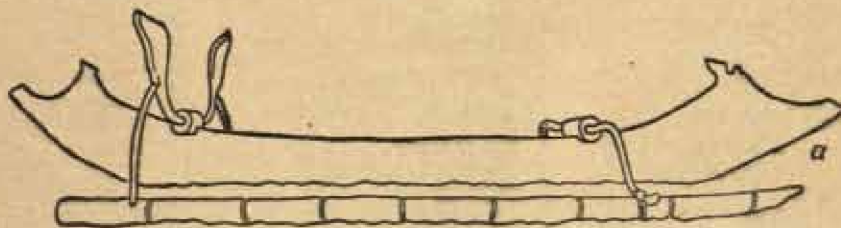
Samenstelling Commissie.

De samenstelling van de oorspronkelijke prauwencommissie is vastgelegd in de notulen van de eerste vergaderingen van de Commissie. Met het financieele gedeelte hebben zich in het bijzonder bemoeid de Heeren A. J. Huidekoper en J. D. Garrière.

De Technische Commissie bestond uit den Kapitein Luitenant ter Zee F. Diephuis, Voorzitter, den Luitenant ter zee 1e klasse J. C. H. H. Mackay, den heer Jhr. J. C. van Citters, de Regenten van Soerabaja, Bangkalan en Sampang, den Onderhavenmeester te Soerabaja M. H. Niemeijer, de Luitenant ter Zee der 2e klasse C. R. Merkus en den Heer van Dijk, Secretaris.

Voor de definitieve regeling heeft zich later beschikbaar gesteld de Assistent-Resident van Sampang J. Treur, de Patih van Sampang, de Patih van Soerabaja, benevens verschillende Inlandsche bestuursambtenaren van Soerabaja en Kamal.

Bij de wedstrijden hebben verschillende Luitenants ter Zee bij organisatie en regeling der diverse onderdeelen nog waardevolle diensten verricht.



Romp van een Madoereesche djoekong.
(a = voorsteven)

LIJST VAN DEELNEMERS.

De onderstaande prauwen hebben alle aan de revue deelgenomen. Voor de wedstrijden zijn er 32 deelnemers uitgevallen. (Zie verslag).

No.	Soort	Naam djoeragan	Plaats herkomst
1	Djanggolan	Pa Salmo	Soekolilo
2	idem	Pa Naim	idem
3	idem	Pa Kamurat	idem
4	Pinis	Pa Djamalia	Brantas Pasisir
5	Tjemplong	Pa Habijah	idem
6	Golekan	Pa Matarip	Sepoeloe
7	Djanggolan	Pa Moes	Kamal
8	idem	Djadin	idem
9	idem	Mingas	idem
10	. idem	Apos	idem
11	Balate Bese	Hadji Noer	Poeloe Kambing
12	idem	Ratmo	Toeban
13	Balate	Pa Sabati	Poeloe Kambing
14	Prahoe Majang	Pa Salma	Poeloe Ketapang
15	Alis-alis Majang	Pa Dasoeki	Banjoesangka
16	idem	Nawas	idem
17	Djanggolan	Djimon	Kamal
18	Alis-alis	Sentoel	idem
19	Djanggolan	Mardi	idem
20	idem	Pa Nanasi	Tandjoengan
21	idem	Pa Djasmo	idem
22	idem	Idji	idem
23	idem	Rais	idem
24	idem	Rombat	idem
25	idem	Tamon	idem
26	idem	Boeamin	idem
27	idem	Madji	idem
28	idem	Kasmidin	idem
29	Alis-alis	Satoe	Kamal
30	idem	Pa Taom	idem
31	idem	Pa Makomin	idem
32	idem	Tingal	idem
33	idem	Ponidin	idem
34	idem	Djiman	idem
35	idem	Pa Osin	idem
36	idem	Pa Maoellah	idem
37	idem	Pa Ewi	idem
38	idem	Pitrik	idem
39	idem	Pa Makomin	idem
40	idem	Ponin	idem
41	idem	Saliki	idem
42	idem	Pa Marka	idem
43	idem	Pa Aspa	idem
44	idem	Pa Salial	idem
45	idem	Pa Eli	idem
46	idem	Pa Moel	idem
47	idem	Pa Kasiadi	idem
48	idem	Manim	idem
49	idem	Djaimion	Sotjob
50	idem	Pa Eli	idem
51	idem	Djaidin	idem
52	idem	Pa Moes	idem
53	idem	Saia	idem
54	idem	Pa Pi	idem
55	idem	Pa Niti	idem
56	idem	Pa Doerati	idem
57	idem	Mindoeng	idem
58	idem	Salijo	idem
59	idem	Emin	Salempit
60	idem	Siti	idem
61	Alis-alis	Ason	Salampit
62	idem	Asmar	idem
63	Djanggolan	Pa Kembang	Patireman

No.	Soort	Naam djoeragan	Plaats herkomst
64	Golekan	Pa Doegapoer	Patireman
65	Alis-alis	Djomin	idem
66	Pintjoekan	Sarkawi	Weroe
67	Prahoe mantjing	Katjoeng	Kalianjar
68	Sekong	Kamsoeri	Karangsan
69	Alis-alis	Kasmiroen	Mandaranredjo
70	idem	Pa Djiman	idem
71	Kremanan	Kertowirjo	Podjok Pasisir
72	idem	Kertodai	idem
73	Golekan	Samiadi	Srowo
74	Alis-alis	Pa Markoesin	Loempoer
75	Djoekoeng	Pa Kerjani	Banjoeanjar
76	idem	Pa Moenawar	idem
77	idem	Pa Marloedin	Boeloe Katapang
78	Sampan	Misro	Tjoeradringo
79	Alis-alis	Pa Naim	Soekolilo
80	Polangan	Sirap	Sepoeloe
81	idem	Bidin	idem
82	Alis-alis	Pa Mardjoeki	Majangan
83	idem	Markawi	Loempoer
84	Djoekoeng Mantjing	Pa Saginten	Patireman
85	idem	Sadi	idem
86	Djanggolan	Pa Talmia	Kamal
87	Selandjangan	Moenadji	Pandjoenan-Kidoel
88	idem	idem	idem

Bijlage II.

LIJST VAN PRIJSWINNAARS.

Soort prauw	Naam djoeragan	Plaats herkomst		
1e Prijs voor het hoogste aantal punten in de beoordeeling van versiering, houtsnijwerk en staat van onderhoud. Gouden kris en fraai besneden doos, uitgeloofd door den Sultan van Djocdjakarta.				
Balate	Hadji Noer	Poeloe Kambing		
2e Prijs als voren. Zilveren ketel in etui, uitgeloofd door den Soesoehoenan van Solo.				
Prahoe majang	Pa Salma	Poeloe Ketapang		
Snelzeilen, klasse I, groote prauwen:				
Djanggolan	Apos	Kamal	1e prijs	f 100.—
Djanggolan	Pa Kamurat	Soekolilo	1e prijs	,, 50.—
Djanggolan	Pa Maoe	Kamal	2e prijs	,, 25.—
Djanggolan	Pa Talmia	Kamal	2e prijs	,, 25.—
Snelzeilen, klasse II, middelsoort prauwen:				
Balate	Pa Sabati	Poeloe Kambing	1e prijs	f 50.—
Balate	Hadji Noer	Poeloe Kambing	2e prijs	,, 25.—
Bese	Ratmo	Karángdinaja	3e prijs	,, 15.—
Snelzeilen, klasse IIIa, kleine prauwen:				
Alis-alis	Moekamin	Kamal	1e prijs	f 25.—
Alis-alis	H. Abdoellah	Kamal	2e prijs	,, 15.—
Snelzeilen, klasse IIIb, kleine prauwen:				
Golekan	Pa Doelgapoer	Patereman	1e prijs	f 25.—
Djoekoeng	Pa Marloedin	Poeloe Kambing	2e prijs	,, 15.—
Snelroeien 1e heat.				
Prahoe majang	Pa Salma	Poeloe Ketapang	1e prijs	f 50.—
2e prijs niet uitgereikt.				
Snelroeien 2e heat.				
Alis-alis	Idji	Kamal	1e prijs	f 25.—
Alis-alis	Pa Djasmoe	Kamal	2e prijs	,, 15.—
Prijs voor de mooiste versiering:				
Balate	Pa Sabati	Poeloe Kambing	1e prijs	f 40.—
Alis-alis	Nawas	Banjoesangka	2e prijs	,, 20.—
Prijs voor het mooiste houtsnijwerk:				
Djoekoeng	Pa Karjani	Banjoeanjar	1e prijs	f 25.—
Djoekoeng	Pa Moenawar	Banjoeanjar	2e prijs	,, 15.—
Prijs voor het best onderhouden tuig enz.				
Bese	Ratmo	Karangdinaja		f 40.—

Bijlage III.

FINANTIEEL VERSLAG DER PRAUWEN-COMMISSIE.

INKOMSTEN		UITGAVEN	
Bijdrage v/h Gouvernement van Ned. Indië.	f 1000.—	Vergoedingen aan de bemanning der deelnemende prauwen.	f 1335.—
Idem van het Gewest Madoera.	,, 500.—	Tegemoetkoming aan idem in de kosten voor versiering 1).	,, 135.—
Idem S. M. Nederland.	,, 250.—	600 wimpels voor versiering 2).	,, 170.—
Idem Rotterd. Lloyd.	,, 250.—	Geldprijzen.	,, 600.—
Idem S. M. Oceaan.	,, 250.—	Reclamebiljetten.	,, 10.—
Idem Kon. Paketvaart Mij.	,, 250.—	Belasting van idem.	,, 26.—
Idem J. C. J. lijn.	,, 100.—	Idem van de verkochte entreekaartjes.	,, 19.25
Idem Bat. Petroleum Mij.	,, 250.—	Schadevergoeding voor een gescheurd prauwezeil.	,, 20.—
Idem Handelsv. Amsterdam.	,, 100.—	Idem aan de beschadigde prauwen van Probolinggo 4).	,, 525.—
Idem Alg. Syndicaat van Suikerfabrieken in Ned.Indië.	,, 500.—	Verblijfkosten Inlandsche bestuursambtenaren van Madoera.	,, 67.—
Idem van particulieren.	,, 120.—	Ververschingen aan het tijdens de wedstrijden medewerkend personeel 3).	,, 72.95
Inkomsten kaartjesverkoop.	,, 115.50	Algemeene onkosten:	
		Prauwenhuur te Kamal.	,, 3.50
		Vervoerkosten.	,, 9.—
		Onderscheidingsteekenen	,, 10.75
		Belooning aan medewerkend personeel.	,, 15.—
		Kosten schrijfbehoeften, porti enz.	,, 50.—
		Saldo 4).	,, 617.05
	f 3685.50		f 3685.50

1) Daar aan sommige prauwen beloofd was, dat in de kosten van extra aangebrachte versiering zou worden tegemoetgekomen en een verdeeling van deze vergoeding op een basis van de grootte van de prauwen niet mogelijk bleek, is aan alle deelnemers, 54 in getal, welke de wedstrijden en de revue geheel hebben medegemaakt, nog f 2.50 uitbetaald.

2) Zie het medegedeelde hierover in het verslag.

3) Welwillend geleverd door de Sociëteit Modderlust tegen inkoopsprijs.

4) De schade aan de prauwen van Probolinggo en hun inventaris, benevens aan de eigendommen der bemanningen, bedroeg f 833.35, wanneer de verloren goederen alle nieuw waren geweest. Door den Controleur te Probolinggo werd in een nauwkeurige berekening echter het bedrag der werkelijke schade becijferd op f 467,05 en werd door hem geadviseerd tenminste dit bedrag te vergoeden.

Waar nu onder de beschikbaar gestelde gelden bedragen voorkwamen die door de milde gevers niet uitsluitend waren bestemd ter bestrijding van de kosten van de prauwenrevue en wedstrijden, maar bedoeld waren als tegemoetkoming in de algemeene congreskosten, kwam het der Commissie billijk voor de aan de prauwenvoerders te Probolinggo uit te betalen schadevergoeding niet hooger te stellen dan op f 525.—, terwijl het restant van f 617,05 gerestitueerd werd aan het Java Instituut, daar volgens mededeeling van den Secretaris van die instelling de Congres-rekening vermoedelijk met een nadeelig saldo zou moeten sluiten.

Soerabaja, 15 October 1926.

Namens de Commissie

de Voorzitter:

(wg.) F. DIEPHUIS,

de wd. Secretaris:

(wg) C. R. MERKUS.

UIT DE PERS

DE PRAUWENREVUE EN DE PRAUWEN-WEDSTRIJDEN.

Nu wij de week, waarin de prauwenrevue en de prauwenwedstrijden zullen worden gehouden, zijn ingegaan, staat de prauwencommissie voor de „finishing touch'' van hetgeen door haar werd voorbereid en lijkt het mij niet ondienstig den belangstellenden lezer een kijkje achter onze schermen te geven, omdat — de ervaring leert het juist — bij die voorbereiding aardige gegevens worden verkregen, die bij de uiteindelijke regeling tot richtsnoer dienen en die ook voor den buitenstaander de kennisneming ten volle waard zijn.

Onze medewerker in de commissie, de heer M., had reeds gelegenheid eenige indrukken weer te geven, door hem opgedaan bij het afreizen der diverse kustplaatsen, welke indrukken zonder twijfel door de Soerabaianen met genoegen werden gelezen.

Het resultaat van al dit heen en weer reizen en correspondeeren is geweest, dat op het moment op de Jaarmarkt zijn aangekomen 105 prauwenmodellen, die een collectie vormen, die niet alleen de bezichtiging overwaard zal zijn, doch tevens bij elkaar dient gehouden te worden, al was het maar om te verhinderen, dat datgene, wat met moeite werd verzameld, als studie-object zal uiteen vallen om ten slotte te verdwijnen.

Bij de uitvoering van haar taak is de commissie gestuit op het weinige, wat men van de prauwenvaart wist — ook de bestaande encyclopaedieën schieten daarin te kort — en men kan gerust aannemen, dat elk prauwtype, hetwelk wij in de ware grootte op de revue zullen zien en in verkleind model op de Jaarmarkt, het uitgangspunt kan vormen voor een studie van de omstandigheden, waaronder op de plaats van herkomst aan de zee- of vischvaart wordt deelgenomen.

De Regeering, welke weet, wat op dit gebied nog te verrichten valt, volgt hetgeen hier te Soerabaia wordt gedaan met groote belangstelling en het gevaar is niet denkbeeldig, dat men van regeeringszijde een poging zal doen om hetgeen hier te Soerabaia is samengebracht en waarvoor hier te Soerabaia is gewerkt, naar Midden- of Oost-Java samen te trekken en dat is het, waartegen wij ons als rechtgeaarde Soerabaianen moeten verzetten. De prauwencollectie van het Java-Instituut te Soerabaia samengebracht en omvattend vrijwel alle modellen van prauwen, zooals deze tusschen Rembang en Banjoewangi worden gevonden, dus alle Oost-Javaansche typen, behooren te Soerabaia te blijven en te worden ondergebracht in een museum, waarin op den duur alles een plaats zal kunnen vinden, wat voor de ontwikkelingsgeschiedenis van Oost-Java van belang zal zijn. Moge dit artikel onder meer een opwekking zijn voor hen, die over de stichting van een dergelijk museum zullen hebben te beslissen.

Ik zeide hiervóór, dat elk prauwentype het uitgangspunt kan zijn van een uitgebreide studie van de plaatselijke nautische toestanden, waaraan de bouw der prauwen en het gebruik daarvan zich hebben moeten aanpassen. Zonder twijfel heeft ook het feit, dat bepaalde materialen plaatselijk voor den bouw niet worden gevonden, er toe geleid, dat men ten détrimente van de visscherijresultaten met materiaal werkt, dat wegens fragielen bouw niet alleen levensgevaarlijk is, doch waarmede ook niet meer dan een schamel bestaan kan worden verkregen.

Voorts zal men de prauwen zien uitgerust met onderdeelen, waarvan men de beteekenis als buitenstaander in het geheel niet begrijpt. Zoo bestaan er prauwen waarbij hoog in het want één der visschers plaats moet nemen om — uren lang — van de hoogte uit de scholen op te sporen; hier wordt dus juist de tegenovergestelde methode toegepast als door de Japanners, die onder water gaan om de geschikte vischplaatsen te vinden. Het zal mij niet verwonderen, wanneer de Regeering na dit congres van het Java-Instituut aanleiding zal vinden een onderzoek naar de visscherij in Oost-Java te gelasten en daarbij als uitgangspunt te nemen de modellen, waarvan de bouw en de onderdeelen reeds een waardevolle aanwijzing kunnen zijn voor de wijze waarop het onderzoek zal moeten plaats vinden.

Dat door een grondig onderzoek van de visscherij een economisch belang wordt gediend, blijkt reeds ten duidelijkste uit de weinige gegevens, welke de heer Van Ginkel in zijn bekend welvaartsrapport over de zeevisscherij heeft kunnen verzamelen. Hij zegt in dit rapport, dat de zeevisscherij een tak van volksbestaan vormt, waaromtrent statistisch weinig bekend is, terwijl hetgeen de statistieken aangeven, van een economisch standpunt bezien, weinig bevredigend is. In de vischbehoefte van de Inlandsche bevolking (hoofdzakelijk gedroogde en gezouten visch) wordt voor de grootste helft door invoer voorzien. Van jaar tot jaar wordt in Ned.-Indië ten behoeve der bevolking visch ingevoerd tot volumina van 28 tot 53 millioen ton en tot bedragen van 7 tot 16 millioen gulden.

Het centraal kantoor voor de statiek berekent het vischverbruik van de Inlandsche bevolking van Java en Madoera op 67000 ton, waarvan slecht de kleinste helft door eigen zeevischvangst wordt gewonnen. De grootere andere helft komt uit Siam, en de vraag dringt zich naar voren, of wij door doeltreffende maatregelen, die wij zullen moeten opsporen, Siam niet zullen kunnen uitschakelen. Aangenomen toch kan worden, dat er in de Javazee voldoende visch zit en zeker niet minder dan daar, waar Siam de visch vandaan haalt. Het kan dus zitten in meer intensieve visscherij of een betere organisatie van de bedrijven, die daar de visscherijproducten verwerken.

Gelukkig laten de statiestieken ons niet in den steek daar, waar het er om gaat aan te toonen, dat de visscherij-industrie een belangrijke toeneming sinds 1913 vertoont. Zoo werden in de inzoutingsloodsen op Java en

Madoera in 1913 nog slechts 315 kojangs (van 30 picol) zout verbruikt, welk kwantum in de latere jaren geleidelijk toenam van 1000 tot 1200 kojangs per jaar.

Men ziet dus, dat er op dit gebied nog heel wat valt te doen. Er zal echter met beleid moeten worden gehandeld, vooral wanneer het de belangen geldt van weinig ontwikkelde lieden als de Inlandsche visschers nu eenmaal zijn.

Mr. Van Ginkel eindigt zijn betoog omtrent de visscherij met de opmerking:

,,De ervaring, met de afdeeling visscherij van het landbouwdepartement opgedaan, heeft geleerd, dat de visschers, behalve van credietverstrekking, van geene andere hulp gediend zijn, en zich met name van technische voorlichting niets aantrekken. Alles zal hier afhangen van een drang tot verbetering bij de visschers zelf, waarvan voorloopig nog niets valt te bespeuren''.

Ik heb gemeend hier eenigszins uitvoerig te moeten zijn om den lezer te overtuigen, dat hetgeen het Java-Instituut nu verricht, vèr uitgaat boven den simpelen drang om eenswat prauwen-modellen samen te brengen, ten einde het oog van den bezoeker van zijn tentoonstelling te streelen.

Tentoonstelling, revue en wedstrijden toch moeten worden beschouwd als zoovele middelen om te geraken tot een onderzoek, hetwelk van groot belang voor deze landen kan zijn en een — naar wij hopen — éclatant waterfeest te organiseeren.

Voor wat het economische nut van ons werk betreft, meen ik voorloopig hiermede te mogen volstaan om over te gaan tot een bespreking van de regeling van de eigenlijke prauwenrevue en de wedstrijden.

***

Zooals de regeling nu is, hebben de aan de revue deelnemende prauwen, voor zoover zij niet van haar standplaats naar Soerabaia worden gesleept, hetgeen mij met doorstaanden Oostmoesson een niet gemakkelijk werkje lijkt – het zijn er maar enkele — zich te melden bij het havenkantoor op Donderdagmiddag a.s. en Vrijdagmorgen, waarna zij haar ligplaatsen aangewezen krijgen aan het Noorderpark en in het Marinebassin. Men zal bij de prauwen drie categorieën moeten onderscheiden, nl. die, welke aan de Revue en die, welke aan de wedstrijden of aan beide hebben deel te nemen. Zooals reeds eerder gemeld, bestaat er vooral op Madoera veel belangstelling voor de wedstrijden. De prauwencommissie vangt haar eigenlijke practische taak dus reeds op Donderdag aan met als hoofdkwartier ,,Modderlust'', waar al de draden van de regeling zullen samenkomen.

De Vrijdagmorgen zal in hoofdzaak worden benut voor het indeelen van de prauwen voor de revue en de wedstrijden. De aan de revue deelnemende prauwen zullen worden gepavoiseerd met wimpels, die de firma Apon zal leveren, welke firma, dit wordt hier gaarne gememoreerd, verklaard heeft belangeloos hulp te willen verleenen om de pavoiseering, die op Vrijdagmorgen zal moeten worden aangebracht, te doen slagen.

Vrijdagavond van 6 tot 8 uur zal de schouw in vol maanlicht plaats vinden en zullen de Soerabaianen — welke Soerabaiaan houdt niet van poeteren — vrijelijk langs het Noorderpark kunnen poeteren om de revue in oogenschouw te nemen. Voor hen, die er nog een boottochtje op de reede aan zullen willen verbinden, zal gelegenheid bestaan, tegen vergoeding, gebruik te maken van de booten, die door enkele maatschappijen voor dat doel aan het Java-Instituut worden afgestaan. Overwogen wordt nog door de commissie om, behalve met zoeklichten, ook op andere wijze de prauwen te verlichten, zoodat een fantastisch effect zal worden verkregen, dat een bezoek aan het Noorderpark zeer zal loonen.

Wij kunnen hun, die den tijd en de moeite er voor beschikbaar hebben, de zekerheid geven, dat er van Vrijdagmorgen af geregeld wat te zien zal zijn aan den Oedjong, in het bijzonder voor hen, die de aardige scheepjes op de foto zullen willen vastleggen.

***

De Zaterdag zal worden besteed aan oefening voor de wedstrijden van Zondag, die moeilijker zullen zijn te regelen dan die in Europa. In de laatste vergadering van de commissie hebben die wedstrijden een voornaam punt van bespreking uitgemaakt en het waren vooral de gegevens van den assistent-resident van Sampang, die zeer waardevol waren. Wij rekenen ons gelukkig, dat deze assistent-resident ons bij de oefeningen op Zaterdag van voorlichting zal willen dienen.

Oorspronkelijk was de bedoeling, dat zou worden gezeild in een driehoekige baan, met als start en finish een lijn, loodrecht op het Noorderpark staande, welk plan, hoe aantrekkelijk dit ook was, niet verwezenlijkt zal kunnen worden. Men heeft bij de regeling nl. te rekenen met den stroom, den wind en.... de mentaliteit van hen, die aan de wedstrijden zullen deelnemen. En dit laatste is een factor, waarmede terdege moet worden gerekend, evenals met het feit, dat men met het eigenaardige tuig van de meeste prauwen niet kan manoeuvreeren, zooals men dat kan doen met de meer geraffineerde zeiltuigage van de Europeesche wedstrijdvaartuigen. Het nemen van een boei en het door den wind gaan (ook hier te lande is gijpen een bedenkelijk experiment) is voor wedstrijden met Inlandsche zeilvaartuigen niet door te voeren. Zouden wij geen rechte baan met flying start nemen, dan is het gevaar niet denkbeeldig, dat prauwen, die tegelijkertijd de boei zouden moeten nemen (stel dat dit practisch mogelijk was) finaalweg over elkaar heen varen met het onvermijdelijk gevolg, dat er, gezien het fanatisme van de elkaar bekampende bemanningen, moord en doodslag zou volgen. Een schouwspel, dat bij ons de herinnering zou wakker roepen aan den tijd, dat onze voorvaderen hun vijanden enterden om tot een man-tegen-mangevecht te komen, hoe interessant dit ook zou zijn, zoowel voor den toeschouwer, als voor den heer Mullens voor zijn schoolfilm, moeten wij vóór alles trachten te vermijden.

De commissie heeft moeten besluiten de

prauwen, die op den eigenlijken wedstrijddag (Zondag) aan den Soerabaiawal zullen liggen, gelijk met de congressistenboot, die deze naar de Karapan op Madoera zal brengen, naar de Madoerakust te doen opzeilen, om van daaruit te doen starten met als eindpunt den tweehonderd meter breeden ingang van het Marinebassin naast het Noorderpark, vanwaar men dus alles goed zal kunnen zien.

In zekeren zin heeft men dus twee wedstrijddagen, nl. Zaterdag en Zondag a.s., waarvan de eerste dient om voor Zondag te „proefstoomen''. De Zaterdag is er dus voor, ons te oefenen om de wedstrijdende mannetjes voor den volgenden dag in de hand te krijgen; deze oefeningen zullen voor belangstellenden vermoedelijk evenzeer het bijwonen waard zijn als de wedstrijden op den dag van Zondag zelf.

Wij zitten er nog mede, hoe wij met succes in de diverse klassen een „flying start'' voor elkaar zullen kunnen krijgen. Op een gegeven moment toch bereiken de Inlandsche sportieve gemoederen zoo'n hoogtepunt, dat ze starten, of de starter — in dit geval de patih van Sampang, die reeds tientallen van jaren onder de visschers van Madoera heeft geleefd — het wil of niet en het is zeer zeker een, men zou bijna zeggen, navolgenswaardige opvatting van sportiviteit onder de Inlanders, dat men in zoo'n geval niet piekert over diskwalificeeren, doch den weerspannige, die daardoor misschien het eerste door de eindstreep gaat, als den winner beschouwt. Men ziet dus, dat men Karapansappies, hoe fanatiek deze ook zijn, nog beter in bedwang kan houden, dan tot uiterste sportiviteit opgewekte Inlandsche zeevaarders.

Een probleem, dat op Zatardag bij de oefeningen nog uitgeknobeld dient te worden, zijn de klassen, waarin wij zullen moeten laten zeilen en in welke aantallen wij de schepen over de baan zullen laten gaan. Het spreekt vanzelf, dat wij de vlugge vlerkprauwen, die al gauw 8 mijl per uur halen, tegen elkaar zullen moeten laten zeilen. Ook zal dan nog worden overwogen enkele roeinummers aan het progamma toe te voegen; er zijn reeds stappen gedaan om groote prauwen — dat zijn de schepen met de tempat voor den man in den mast — naar Soerabaia te laten komen, die, voortbewogen door twintig stevige roeiers, zonder twijfel een zeer sportief schouwspel te zien zullen geven.

Speciale voorziening vroeg het vraagstuk van de voeding van de bemanning van de deelnemende prauwen, die zullen moeten worden beschermd tegen lieden, die hun slechts tegen verhoogde prijzen zouden willen leveren; daarvoor wordt van gemeentewege gezorgd, terwijl de marine de bemanningen van de kleine prauwen (ik denk hierbij aan de vlerkprauwen) op den wal zal onderbrengen, omdat de scheepjes zich veelal niet voor het den nacht over aanboord blijven eigenen.

***

Zooals het meestal gaat met congressen, zullen de eigenlijke congressisten slechts een oppervlakkigen indruk van dit waterfeest kunnen medenemen, n.l. het levendige prauwenverkeer op de heenreis naar Bangkalan — op weg naar de Karapan — en het laatste deel van de wedstrijden, wanneer zij van Madoera terugkeeren. De niet-congressisten zullen dus het meest van dit waterfeest kunnen profiteeren, hetwelk om 8 uur (op beide dagen) in den morgen aanvangend, tegen één uur zal zijn geëindigd.

Ten slotte meen ik nog een opwekking te mogen richten tot hen, die er in zullen slagen aardige foto's van de wedstrijddagen en van den prauwenschouw te maken. Het Java-Instituut heeft reeds stappen gedaan om in elke plaats van herkomst der prauwen deze fotografisch vast te leggen als studiemateriaal, zoodat deze foto's en die van amateurs een aanvulling zullen kunnen zijn van de samengebrachte modellen. Aan de amateurs zal het echter gegeven zijn, de prauwen „in actie'' gedurende haar verblijf te Soerabaia te fotografeeren, en het zal ten zeerste door het Java-Instituut worden gewaardeerd, indien van geslaagde foto's drie exemplaren aan het Instituut zouden worden afgestaan, met de ontvangst waarvan schrijver dezes op zich heeft genomen, zich voor het Instistuut te belasten. Deze foto's zullen dan in collectie bij elkaar worden gehouden, terwijl het plan is vele daarvan later met begeleidenden tekst in een boekwerk te vereenigen. Ik meen dus een beroep op alle fotografeerende Soerabaianen te mogen doen in dezen ons en het Java-Instituut ter wille te willen zijn.

Slechts door medewerking van allen — en ook van hen, die buiten de eigenlijke regeling van de prauwenrevue en de wedstrijden staan — kan iets worden tot stand gebracht, waarop Soerabaia trotsch zal kunnen zijn.

Hetgeen wij van Soerabaia's burgerij vragen, is belangstelling voor onze modellen op de Jaarmarkt en voor de origineelen daarvan op de reede van Soerabaia en medewerking, waar men die ons zal kunnen geven.

VAN CITTERS.

***

Tijdens de jaarmarkt zal ter reede van Soerabaia een prauwenrevue worden gehouden in combinatie met verschillende prauwwedstrijden. Om een en ander goed te doen slagen werd een speciale commissie benoemd, waarvan het eerevoorzitterschap werd aanvaard door den marinecommandant, mr. De Jager. Als voorzitter fungeert de kapitein-luitenant ter zee Diephuis, terwijl als leden toetraden de regenten van Soerabaia, Pasoeroean, Bangkalan, Sampang, Grissee en de heeren mr. Leendertz, ir. Schweizer, Mac Neill, Zurhake, Zimmerman, jhr. van Citters, Carrière, Breyer, Dozy, Groskamp, Huidekoper, Citroen, Maclaine Pont, Ladner, Jansen, Niemeyer, H. L. Liem en de zeeofficieren Verloop, Pitlo, Mackay, Logger, Merkus en Bax.

Deze commissie tracht aan de prauwenrevue en -wedstrijden een relief te geven

uitgaande boven het gewone, dat in den regel op dit gebied wordt geboden. Zij wenscht er een Inlandsch maritiem schouwspel van te maken, dat zijn wederga nog niet heeft gehad. Namens deze commissie werd het volgende stuk, van de hand van den heer van Citters, aan de Pers ter plaatsing aangeboden:

Bij de opening van de Jaarmarkt zal de belangstellende bezoeker worden gevoerd naar de gelijktijdig te houden expositie, waar als „clou" hem zal worden getoond eene collectie van omstreeks 80 modellen van inlandsche prauwen, van de typen, die op het moment in Oost-Java langs de kustlijn van Rembang tot Banjoewangi nog in de vaart worden aangetroffen. Reeds nu moet met erkenning melding worden gemaakt van de groote medewerking, welke daarvoor van de Inlandsche bestuurders wordt ondervonden.

Men zou, zonder zich aan overdrijving schuldig te maken, kunnen zeggen, dat den inwoners van Soerabaia een Inlandsche „Entos" zal worden geboden, mogelijk gemaakt door de coöperatie van belangstellende Nederlandsche oudheidkundigen en de Inlandsche bestuurders, die gaarne de gelegenheid hebben aangegrepen den Soerabaiaschen ingezetenen en den bezoekers van congres en jaarmarkt te toonen, wat er op scheepvaartgebied in hun ressort te koop is, al is dit ook in den vorm van kleinere en grootere modellen, die – dit kan men den inlandschen eenvoudigen kunstenaar overlaten – eene getrouwe, maar dan ook een zeer getrouwe copie geven van het type, dat op hun gedeelte van de kust wordt gebezigd.

Niet willende vooruitloopen op de publicatie welke van de hand van den heer ir. H. Maclaine Pont zal verschijnen kan den lezer worden medegedeeld, dat met deze tentoonstelling tevens zal worden ingeluid eene grootere enquête inzake den Inlandschen scheepsbouw, die veelal op eene wijze wordt en werd gedreven (toeloeng-menoeloeng en sambatan-systeem), die geheel inhaerent is aan de gebruiken en opvattingen omtrent onderling hulpbetoon in de Inlandsche samenleving bestaande.

Ik heb gemeend dit even naar voren te moeten brengen om den lezer te overtuigen, dat aan het exposeeren van deze Inlandsche scheepsmodellen en het samentrekken van prauwentypen in grooten getale te Soerabaia meer ten grondslag ligt, dan de simpele wensch, om er eens een éclatant waterfeest van te maken.

Na deze inleiding wil ik den lezer bekend maken met de plannen van de Prauwencommissie, die zich, op verzoek van den burgemeester van Soerabaia, heeft geconstitueerd in eene vergadering van 23 Juli ll. en dewelke aan de uit haar midden gekozen technische commissie heeft opgedragen de mogelijkheid te overwegen van en voorbereidende maatregelen te treffen voor eene Prauwenrevue en Prauwenwedstrijden te Soerabaia op 24 tot 26 September a.s.

De technische commissie heeft gemeend hare taak uiterst zakelijk te moeten opvatten om aan de burgerij scherp omlijnde financieële en technische plannen te kunnen voorleggen en eerst daarna op de burgerij een beroep te doen voor hare financieële medewerking aan die plannen, zonder welke medewerking van die plannen zal moeten worden afgezien, hetgeen te betreuren zou zijn, omdat dan der Soerabaiasche bevolking in hare geledingen een schouwspel zal worden onthouden, dat in deze landen alleen onze stad door hare bijzondere ligging aan de zee kan aanbieden.

Na het onderzoek, hetwelk door vragenlijsten en persoonlijke bezoeken ter plaatse is ingesteld, is gebleken, dat wij ongeveer 25 prauwentypen van uiteenloopende grootte zullen kunnen laten zien en het ligt in de bedoeling van elk type 4 prauwen te doen komen, zoodat wij een revue van 100 prauwen zullen kunnen hebben, welke ligplaats zullen nemen voor het Noorderpark bij het Marinebassin, waar men naast schaduw en een frissche bries op een mooi uitzicht over het vaarwater zal kunnen rekenen. Voorts zijn de plannen, dat op eene baan, driehoekig van vorm en recht op het Noorderpark staande, de wedstrijden op Zondag 26 September zullen worden gehouden, opdat men bij de wedstrijden de prauwen, die bij het Noorderpark door de eindstreep zullen moeten gaan, van alle zijden in volle actie zal kunnen observeeren.

Naast geldprijzen zal een der groote aantrekkelijkheden voor de deelnemende prauwen zijn, dat een tweetal poesakakrissen door den Soesoehoenan van Solo en den Sultan van Djokja zal worden uitgeloofd, terwijl den laatste zal worden verzocht de prijzen persoonlijk aan de winnaars uit te reiken.

Van inlandsche zijde bestaat groote belangstelling voor deze wedstrijden, zoodat met zekerheid kan worden aangenomen, dat, gaan revue en wedstrijden door, de reede door honderden prauwen zal worden bevolkt, met als kern de prauwen, die het Java-Instituut zal weten samen te brengen. Zoo deelde een der regenten van Madoera mij mede, dat het bericht dat er maar vier prauwen als typen uit zijn ressort werden gevraagd, groote teleurstelling verwekte en dat de anderen gaarne voor eigen rekening wilden komen als zij maar aan de wedstrijden mochten deelnemen. Er is dus animo genoeg, hetgeen wij moeten weten uit te buiten.

Waar het ons in de eerste plaats er om te doen is de meest uiteenloopende typen naar Soerabaia te laten komen moest den bemanningen eene vergoeding in uitzicht worden gesteld, die vrijwel overeenkomt met een dagloon voor de dagen, benoodigd voor de heen- en terugreis en het oponthoud te Soerabaia. Wij achten daarvoor benoodigd, aangenomen, dat wij 100 prauwen laten komen, een bedrag van f 3000 tot f 4000. Met de prijzen die o.m. zullen worden uitgeloofd voor de mooiste en de mooist getuigde en bewerkte prauwen, de illuminatie der deelnemende vaartuigen en de loondiensten mede, kan men het in totaal benoodigde bedrag stellen op f 7.000, waarvoor wij meenen, dat op de burgerij van Soerabaia een beroep mag worden gedaan. Er zijn reeds niet onbevredigende toezeggingen uit de handelswereld gedaan, doch het principe bij het verschaffen van de benoodigde middelen zal ook hier moeten zijn, dat vele

kleinen één groote zullen moeten maken.

Ik twijfel er niet aan of wij Hollanders, die in eigen land van water en van varen houden en die met trots zeilen een nationale sport noemen, zullen voor een waterfeest in de koloniën ook wel wat over hebben. Bij het schenken van een bijdrage, met de ontvangst waarvan de Redactie van deze courant zich wel zal willen belasten en ook de heer H. van Dijk, secretaris van de Prauwencommissie (Raadhuis), zal men zich in de eerste plaats moeten laten leiden door sympathie voor ons plan en in de tweede plaats voor overwegingen van plaatselijken trots, dat men als Soerabaiaan voor zijn plaats van inwoning een schitterende vlootrevue en groot waterfeest wil mogelijk maken. Voor alle geledingen van de bevolking van Soerabaia geldt dit beroep van de Prauwencommissie en ook in het bijzonder voor hen, die van den grooten toevloed van vreemdelingen de voordeelen zullen plukken.

***

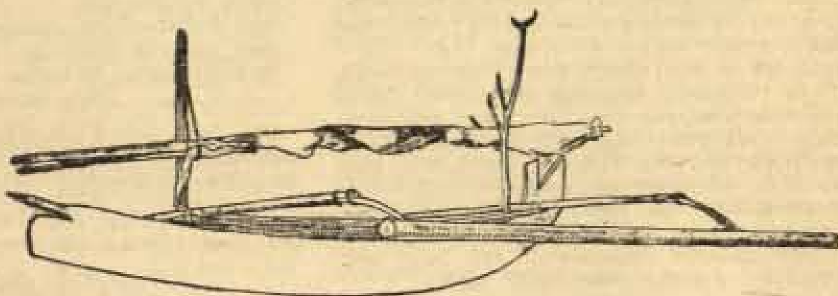
Als oud-roeier op Maas en Amstel, men kan feitelijk zeggen, op alle binnenwateren van Holland en als zeiler op de Zuiderzee, herinner ik mij twee episoden, waarvan ik tot mijn spijt de eerste slechts van hooren zeggen heb.

De eerste was de vlootrevue van alle visscherssschepen op de Zuiderzee in 1890 als demonstratie voor het behoud van dien grooten waterplas, welke demonstratie Koningin Wilhelmina met hare moeder van een hoog duin in het Gooi aanschouwde. Het moet volgens ooggetuigen een grootsch schouwspel zijn geweest die honderden zeilen, die hun recht van bestaan kwamen opeischen, waarbij het scheepstype niet een verscheidenheid van lijn vertoonde, die men in deze landen aantreft. Wij zullen hier, als wij de medewerking van de burgerij zullen hebben, ook honderden zeilen kunnen zien, doch schepen, wier lijnen eene openbaring voor ons zullen zijn.

De tweede episode, die ik medemaakte, was een wedstrijd van parlevinkers in hunne sloepen, die vóór 1909 een ligplaats vonden in de haven van de Roeivereeniging „de Maas", toen deze vereeniging nog op den Katendrechtschen wal gelegen was. Die lieden streden als leeuwen om een geldprijs en het was zelfs noodig voor den eigenaar van de erkend snelste ploeg om de week, aan den wedstrijddag voorafgaande, zijn sloep dag en nacht te bewaken, om te verhinderen, dat de concurrenten zijn vaartuig onder de waterlijn onklaar maakten om hem van mededinging uit te sluiten. De lezer ziet, dat men bij den flegmatieken Hollander zooveel fanatisme voor een volkswedstrijd aantrof, dat het feitelijk de sportieve spuigaten uitliep.

Nu vraag ik den lezers en mijzelf af of dit bij wedstrijdende Inlandsche watergasten — ik bedoel zeelieden — anders zal zijn. Moet het antwoord ontkennend luiden, dan geloof ik — denkende aan de uitlating van den Madoereeschen regent — dat wij wedstrijden te zien zullen krijgen, die velen onzer slechts een enkele maal in hun leven zullen kunnen bijwonen. Soerabaianen, steunt ons streven, waaraan wij reeds een groot deel van onzen vrijen tijd hebben gegeven! Wij vragen daarvoor geen dank doch steun in den vorm van eene bijdrage voor het Prauwenfonds vóór Zaterdag a.s.

(Soerab. Handelsblad)



Prahoe djoeloeng van Banjoewangi

GEMEENTEBLAD VAN SOERABAJA.

No. 6100/6

Soerabaja, 5 October 1926.

Onderwerp:
Aankoop voorwerpen tenstoonstelling Java-Instituut.

Aan
den Gemeenteraad van
Soerabaja.

Wij bebben de eer Uwen Raad mede te deelen, dat van het door het Java-Instituut op de Jaarmarkt alhier tentoongestelde de na te noemen voorwerpen voor een totaal bedrag ad. ± f 6600.— te koop zijn t. w.

een collectie prauwen 105 stuks
id. lansen naar schatting ± 120 stuks of meer (?)
id. gesneden plankjes 300 stuks gevende alle motieven (van Oost Jav. en Madoereesche snijwerk)
id. topengs (1 stel)
id. klamboehaken
twee zeer mooi houten blentjongs
een collectie rijstmandjes
id. dakon spelen.
drie garoedas (koperen)
een stel koeda kepang enz.
50 stuks groote gesneden planken
5 houten doosjes
10 kisten met bakjes
5 spiegelkastjes
2 paneeltjes
een Perzisch-Mohamedaansch bed
een pagger gebjok
een collectie krissen
id. koperwerk.

Waar deze voorwerpen even zoovele uitingen zijn van specifiek Oost-Javaansche kunst, en het in onze bedoeling ligt om voor Oost-Java, gelijk zulks reeds met West-Java het geval is, te Soerabaja een Gemeentelijk Museum te stichten, meenen wij Uwen Raad te mogen voorstellen, van de thans geboden gelegenheid tot vorming van een kern voor een dergelijk museum door aankoop van meerbedoelde voorwerpen, gebruik te maken.

Ter bestrijding van onvoorziene uitgaven, kosten van wellicht noodige aanvullingen en andere bijkomende onkosten, zal nog een bedrag van ca. f 900.— vereischt zijn.

Door Uw College ware derhalve in het geheel te voteeren de somma van f 7500.—.
Concept-besluit gaat hiernevens.

Burgemeesters & Wethouders
van Soerabaja,

G. J. DIJKERMAN,
Burgemeester.

Besluit

G. B. 1926 No. 242.
Soerabaja

DE GEMEENTERAAD VAN SOERABAIA

Gelezen het schrijven van B en W ddo. 5 October 1926, No. 6100/6;

Heeft besloten:

I. Een bedrag ad f 7500.— (zeven duizend vijf honderd gulden) beschikbaar te stellen voor den aankoop uit de op de Jaarmarkt alhier gehouden tentoonstelling van het Java-Instituut, van de hieronder vermelde Oost-Javaansche Kunst-voorwerpen:

een collectie prauwen 105 stuks
id lansen naar schatting ± 120 stuk of meer (?)
id gesneden plankjes (oekiran) 300 stuk gevende alle motieven
id topeng (een stel)
id klamboehaken
twee zeer mooie houten blentjongs
een collectie rijstmandjes
id dakonspelen
drie garoedo's (koperen)
een stel koeda kepang enz.
50 stuks groote gesneden planken
5 houten doosjes
10 kisten met bakjes
5 spiegelkastjes
twee paneeltjes
een Persisch-Mohamedaansch bed
een pagger Gebiok
een collectie krissen
,, ,, koperwerk.

II. Het sub I genoemde bedrag te verantwoorden onder artikel 205 der begrooting van uitgaven dienstjaar 1926.

Afschrift van dit besluit te verleenen aan den Controleur der Gemeente-financien.

De Burgemeester van Soerabaja,

EXTRACT UIT DE NOTULEN VAN DE OPENBARE VERGADERING VAN DEN GEMEENTERAAD VAN SOERABAJA, GEHOUDEN OP 13 OCTOBER 1926 DES N.M. 6.30

in het gebouw van de Loge op Toendjoengan.

Voorzitter: Ir. G.J. Dijkerman, Burgemeester.
Secretaris: G. Hoeneveld, Gemeente-Secretaris.

Aanwezig zijn de leden: Lie Ping An, Ir. Nessel van Lissa, Mr. Soebroto, Ir. Wermuth, Lafontaine, Dr. Soerjatin, Dr. Naessens, de Bont, Askaboel Djojopranoto, Ko Hong An, Prowirodirdjo, Stemmerik, R. P. Tjokrokoesoemo, Bach Kolling, Van Galen Last, R. Moebanoe Kartodirdjo, Soerjowidikdo, Mr. Van Gennep, Liem Thwan Tik, Ds. Bartlema, Rosenquist, Mr. Ploegman, Mr. Tichelaar.
Afwezig met kennisgeving zijn de leden: van Mook, Roggeveen en Dr. Moewalladi.
Afwezig zonder kennisgeving is het lid Tan Tjhiang Ling.

De Voorzitter enz.

Punt 25. Voorstel inzake aankoop kunstvoorwerpen van de tentoonstelling van het Java Instituut (G. B. 1926 No. 242).

Het lid Bach Kolling verklaart zich tegen den aankoop van deze stukjes speelgoed. Hij voorziet verder, dat om dit speelgoed een museum volgens een duur project van den heer Citroen zal worden gebouwd. Het blijft zeker niet bij de voorgestelde f 7500.—.
Het lid Mr. Tichelaar is het met den vorigen spreker eens. Hij is in de eerste plaats van meening, dat, waar nog zooveel dingen op verbetering wachten, de belastinggelden beter kunnen worden besteed en de gemeenschap beter kan worden gediend. Laat men het geld gebruiken voor het opruimen van allerlei oude dingen.
Bovendien is men er met de aangevraagde f 7500 niet af. De Raad mag er wel aan denken, dat voor den aankoop van andere dingen steeds weer geld zal worden aangevraagd. Dan volgt natuurlijk later de bouw van een gemeentelijk museum. Ook zal toch wel iemand moeten worden aangesteld, die verstand van oudheden heeft en er op uit gaat om waardevolle zaken aan te koopen, dus een conservator.
Tenslotte zegt spreker, dat de inrichting van een museum niet ligt op den weg van de Gemeente.
Het Lid Mr. Ploegman zegt dat het hem genoegen doet zijn warmen dank te betuigen, dat eindelijk het initiatief genomen is om ook te zorgen voor wat geestelijk voedsel. Het is de eerste stap en alle stappen kosten geld, doch daar moet men niet tegen op zien. Soerabaja moet ook in dit opzicht het brandpunt zijn van Oost-Java.
Spreker meent het warm te moeten toejuichen dat het gemeentebestuur dezen stap gedaan heeft.

De Voorzitter zegt den vorigen spreker dank voor de door hem gesproken woorden. Overigens kan spreker volkomen onderschrijven wat de heeren Bach Kolling en Tiechelaar hebben gezegd, n.l. dat men er met de f 7500,- niet is. Het geldt hier inderdaad de eerste stap voor de instelling van een gemeentelijk museum.
Men kan zich nu wel op het standpunt stellen, dat het onderhavige onderwerp de Gemeente niet aangaat, doch B. en W. hebben zich gesteld op het standpunt, waarop ook de heer Ploegman zich gesteld heeft. De bedoelde collectie is zeer de moeite waard, men krijgt een dergelijke collectie zeker niet zoo gemakkelijk bij elkaar. De belangstelling hiervoor is in breeden kring opwekt en het lijkt spreker thans een goede gelegenheid om een aanvang te maken.
Spreker doet voorlezing van een tweetal brieven, binnengekomen van resp. de Indonesische Kunstvereeniging en den Kunstkring. De brieven luiden als volgt:

,,Geven eerbiedig te kennen, ondergeteekenden:
Dr. M. Soewarno, Dr. R. Soetopo en R. Soedirman, respectievelijk Voorzitter, Secretaris en Commissaris van de Indonesische Kunstvereeniging te Soerabaja;
dat zij vernomen hebben, dat er een voorstel in den Gemeenteraad zal worden ingediend, o.a. tot den aankoop van een gedeelte van de door Java Instituut tentoongestelde kunst- en nijverheidsvoorwerpen, om hiermede een begin te maken met het vormen van een museum Inheemsche kunst- en nijverheidsproducten en meer speciaal van die van Oost-Java;
dat zij met voornemen bijzonder medeinstemmen, omdat zij daarin zien het verzamelen en behouden van kunst- en nijverheidsproducten van Imheemschen aard, welke als basis kunnen dienen en inspireerend kunnen werken voor de verdere ontwikkeling en ontplooiing van Inheemschen kunst- en nijverheidszin;
dat dit museum en in het bijzonder de verzameling van modellen van kustvaartuigen voor de verdere ontwikkeling van den bouw van onze schepen voor de kustvaart vanzelfsprekend een onmisbare factor zal zijn.
Redenen waarom adressanten zich tot Uwen Raad wenden, met het beleefdelijk verzoek, dat het Uwen raad wel moge behagen genoomd voorstel aan te nemen om de totstandkoming van het museum mogelijk te maken".

WelEdelGestrenge Heeren,

Inrichting museum; aankoop gedeeltelijke Collectie Java Instituut.

Naar aanleiding van het in de vergadering van Uwen Raad van heden te behandelen

voorstel van Burgemeester en Wethouders tot aankoop van een gedeelte der door het Java-Instituut bijeengebrachte en ter gelegenheid van de Jaarmarkt geëxposeerde collectie artikelen van inheemsche kunst en kunstnijverheid, met de uitgesproken bedoeling deze collectie als basis te doen dienen van een door de Gemeente Soerabaja op te richten museum, veroorlooft het Bestuur van den Soerabajaschen Kunstkring U als zijn gevoelen te kennen gegeven, dat de oprichting van een museum, waarin Oostersche en Westersche Kunst zouden worden tezamen gebracht, voor Soerabaja en geheel Oost-Java van groot belang moet worden geacht. Ons Bestuur is eveneens van oordeel dat de onderhavige collectie voor een dergelijk museum van zeer groote waarde zou zijn, zoodat het, mochten de plannen tot oprichting van een dergelijk museum tot verwezenlijking kunnen worden gebracht, ten zeerste te betreuren zou zijn, wanneer deze collectie voor Soerabaja verloren zou gaan. Uit dezen hoofde veroorlooft ons Bestuur er bij U beleefd op aan te dringen aan deze voor Soerabaja en geheel Oost-Java gewichtige aangelegenheid alle aandacht te willen schenken en ertoe te willen medewerken, dat meergenoemde collectie voor Soerabaja behouden blijft".

Vervolgens zegt de Voorzitter dat wanneer Soerabaja de collectie niet wil hebben, ze in haar geheel naar Batavia gaat.

Het lid Bach Kolling: Daar hoort ze.

De Voorzitter deelt nog mede, dat door een van de Regenten uit de buurt van Soerabaja is medegedeeld, dat, wanneer de Gemeenteraad het voorstel aanneemt, hij gaarne eenige mooie stukken uit zijn eigen collectie zal afstaan om in het gemeentelijk museum op te nemen.

Van verschillende kanten zijn mededeelingen ontvangen omtrent te verleenen hulp en steun. Het gaat hier om een kwestie, welke, de algemeene belangstelling heeft.

Het lid Mr. Tichelaar blijft het zonde vinden van het geld, dat hieraan wordt besteed. Een museum kan een goed middel voor studie zijn, doch daarvoor komt het hier niet in aanmerking. Spreker verwijst naar de wijze waarop in Holland de musea tot stand komen. Daar biedt een groote particuliere verzamelaar meestal zijn geheele collectie aan. De etnografische verzameling, waarvan thans sprake is, hoort thuis in het museum te Batavia.

Het lid Mr. Ploegman geeft toe, dat het jammer is, dat hier niet zulke rijke verzamelaars zijn. Die gaan allemaal naar Europa. Wanneer hier niet door de gemeente begonnen wordt, krijgen wij nooit een museum.

De Voorzitter deelt nog mede, thans reeds toezeggingen van verschilleöde heeren van den oudheidkundigen dienst te hebben, die zich beschikbaar hebben gesteld voor het catalogiseeren van de verzameling, om de bezoekers zooveel mogelijk, juist bij de studie, van hulp te doen zijn.

Tenslotte verwijst spreker naar een artikel van Mr. Maclaine Pont in Djåwå, waarin wordt betoogd, dat de collectie zich zoo goed voor studie eigent.

Het voorstel wordt in stemming gebracht en aangenomen met 15 tegen 5 stemmen.

Voor stemmen de leden: Mr. Soebroto, Ir. Wermuth, Lafontaine, Dr. Soerjatin, de Bont, Askaboel, Prawirodirdjo: Stemmerik, Tjokrokoesoemo, Moebanoe, Kartodirdjo, Soerjowidikdo, Mr. van Gennep, Liem Thwan Tik, Rosenquist, Mr. Ploegman.

Tegen stemmen de leden: Lie Ping An, Ko Hong An, Bach Kolling, van Galen Last, Mr. Tichelaar.

Enz.

Voor extract conform.
De Secretaris

HOENEVELD.

WEDSTRIJDEN IN JAVAANSCHE TEMBANG-VOORDRACHT EN JAVAANSCHE DANSEN.

Ter gelegenheid van de aan het Congres verbonden tentoonstelling van het Javaansche kunstambacht op de Jaarmarkt te Soerabaja werden er wedstrijden georganiseerd naar onderafgedrukt programma.

De prijswinnaars waren

In de danswedstrijden:

Ie prijs, R. Soemeh, 1e klerk Nevenwerkplaats S.S.;

IIe prijs, Soewarso, klerk B.P.M.;

IIIe prijs, Hardjosoebroto, klerk b/d Escompto Mij.

In de tembang-wedstrijden:

Ie prijs, R. Tjokroprawiro, machineschrijver 1e klasse b/h Marine-Etablissement;

IIe prijs, R. Soengkono, adj.-klerk b/h Pakketpostkantoor, allen te Soerabaja.

PROGRAMMA
„JAVAANSCHE KUNSTCONCOURSEN"

Pada hari Djoemahat malam djam 9 dan Saptoe malam djam 9 sore di tentoonstelling Java-Instituut

JAARMARKT

hari Djoemahat ddo. 8—9 October Tembang Concours dengen Gending

Dandanggoelo

II Midjil

III Sinom Ketawong (boewat finale)

Salien-Salien Tembang lamanja doewa poepoeh

Hari Saptoe ddo. 9—10 October

Beksoconcours Gending

I Onang-Onang

II Bondet

III Titi-pati

Lamanja djoget doewa gong

Atoeran toeroet ambil bagian, hanja diperkenangkan oentoek amateurs sadja. Boewat itoe deelnemers molai ddo. 6/10 bisa bertaoeken pada Java-Instituut tentoonstelling dengan datang sendiri atau dengan soerat dan haroes bertaoekan nama, pakerdjaän dan tempat tinggal.

Pada hari Djoemahat ddo. 8/9-10 semoewa deelnemers laat-laatnja masik bisa bertaoekan boewat ambil bagian sabeloen djam 8 malam, dan djoega bisa dapat ketrangan dari commissie pemilih bolih atau tidanja ambil bagian.

Jury aken didatangkan olih

Java-Instituut speciaal dari Solo.

PRIJZEN

Boewat Tembang	Boewat Bekso
Java-Instituut-medaille dan verklaring	Java-Instituut-medaille dan verklaring
Ie prijs . . . . . . medaille mas besar	Ie prijs . . . . . . medaille mas besar
IIe ,, ... ,, ,, ketjil	IIe ,, ... ,, ,, ketjil
IIIe ,, ... ,, perak	IIIe ,, ... ,, perak

Bila prijzen tadi djatoeh pada beroepskunstenaars maka tida berharga dan Java-Instituut berhak tjaboet kombali.

DJÅWÅ

TIJDSCHRIFT VAN HET JAVA-INSTITUUT

ONDER REDACTIE VAN:
Professor Dr. RADEN ARIO HOESEIN DJAJADININGRAT,
Dr. G. W. J. DREWES, J. KATS, S. KOPERBERG
en M. SOERIADIRADJA

Aflevering 4 **7e Jaargang**

INHOUD:

LIJST DER PLATEN.

TENGGER EN TENGGEREEZEN

door

J. E. JASPER

Hoofdstuk III

Priesters en hun attributen.

In de navolgende dessa's van het Tenggergebergte zijn doekoens of priesters gevestigd tot een totaal aantal van 36. (Deze telling is van 1920).

Afdeeling Pasoeroean, 9 doekoens t.w. in Wonokitri, Ngadiwono, Kajoekebek, Ngadiredjo, Mororedjo (waar 2 doekoens zijn, van wie één voor het gehucht Kandangan), Podokojo, Tosari, Proewono.

Afdeeling Probolinggo, 10 doekoens t.w. in Ngadas en Poetoes (beide dessa's hebben te zamen één doekoen), Wonotoro, Nadisari, Djetak, Sapikerep, Argosari, Ledokombo, Padansari Tjerebek, Wonokerso.

Afdeeling Loemadjang, 12 doekoens t.w. in Kedoengtepoes, Boerno, Kandangan, Wonoajoe, Bedajoe, Bedajoetalang, Pandansari, Goetjialit, Pakèl, Kenongo, Dadappan en Kertowono.

Afdeeling Malang, 5 doekoens t.w. in Ngadas, Goeboegklakah, Pontjokoesoemo, Pandansarikidoel en Soemberredjo.

Van hen trad vroeger één als hoofddoekoen op, die den titel verkreeg van kapala doekoen (hoofd-doekoen) of doekoen pandita (pandita = geleerde, wijsgeer, leeraar, geleerde priester) en wiens raad of voorlichting werd ingeroepen in zaken, omtrent welke de kennis der doekoens te kort schoot. Als hoofddoekoen heeft heel lang de doekoen van Ngadiwono, later de doekoen van Tosari gefungeerd. De betrekking van doekoen is niet erfelijk.

De doekoen leidt iemand op, voornamelijk door hem de gebedsformulieren uit het hoofd te laten leeren en hem de regeling der plechtigheden voor te doen. De aspirant doekoen wordt ,,tjalon doekoen'' genoemd. Is deze bekwaam genoeg, om als priester op te treden, dan wordt hij naar den oudsten doekoen of hoofddoekoen gebracht, die zijn bekwaamheden peilt.

De doekoen krijgt een aanstellingsbesluit (piagem) van het districtshoofd. Hij heeft een legèn (van legi = de 1e dag van de marktweek), die hem helpt bij het bedienen der plechtigheden, en de dagen, waarop die plechtigheden zullen worden gehouden, in het dorp bekend maakt. De legèn treedt eens in het jaar af (in Probolinggo'sch Tengger in de maand Kasongo) en wordt dan door een ander vervangen, ter keuze van den doekoen, die echter den legèn ook voor langer dan een jaar in zijn dienst kan houden, als deze daartoe den wensch te kennen heeft gegeven. De legèn heeft geen andere inkomsten, dan een aandeel van de offeranden, welke bij plechtigheden gebruikt worden; een grooter deel van de offeranden komt aan den doekoen, die zich bij plechtigheden ook wel eens laat bijstaan door zijn vrouw, de njai doekoen.

De ambtskleeding, welke de doekoen bij plechtigheden draagt, bestaat uit een gewone, gebatikte kain, en een lang, tot over de knieën reikend, bont vrouwenbaadje, gemaakt van driehoekige, veelkleurige lapjes katoen, welke aan elkaar genaaid zijn, zoodat het kleed in samenstelling eenigszins lijkt op het batikpatroon: tambal miring. Dit kleed heet

ontokoesoemo[1]), welke naam echter in Probolinggo'sch Tengger niet meer gebruikt wordt, waar men het officieele overkleed der priesters eenvoudig: „rasoekkan doekoen'' noemt, terwijl het in Loemadjangsch Tengger ook wel „rasoekkan djoebah'' heet (naar het Arabisch: djoebbah = tabbaard, ruim en lang kleed met wijde mouwen, zooals door priesters gedragen wordt).

Waarom het priesterkleed zoo samengesteld is en ontokoesoemo heet, weet geen enkele doekoen meer op te geven.

Volgens Gericke en Roorda's Woordenboek beteekent „ontokoesoemo'' veelkleurig, bont, een uit driehoekjes samengesteld buis, en is het den naam van een buis, door Batoro Endro aan Ardjoeno geschonken, en dat dezen in staat stelde, om te kunnen vliegen. In wajangverhalen heeft Gatoetkotjo zulk een kleed aan, dat hem de macht geeft, om te vliegen.

In de Serat kondo komt een verhaal voor, volgens hetwelk Soenan Kali Djogo in 1329 Çaka (d.i. 1407 A.D.) voor het maken van een masdjid beloond wordt met het baadje van Mohamad, genaamd ontokoesoemo, dat uit de lucht komt vallen, gewikkeld in een schaapsvacht[2]).

Ook heeft de doekoen van hetzelfde lapjesgoed een soort muts (koeploek, koedoeng of kopjah) met een klep, die achter den hals bedekt. Het door van Herwerden genoemde woord „plengkoengan'' voor deze muts met kap bezigt men op Java gewoonlijk voor de lange, boogvormige kam, welke door mannen in het haar gedragen wordt (plengkoengan is afgeleid van lengkoeng = boog, halve cirkel).

De doekoen van Tosari draagt thans in plaats van het antieke, uit driehoekige lapjes samengestelde ontokoesoemokleed, een vrij kort, gebattikt buis van het patroon: tambal miring.

Tot de priesterkleeding behoort ook de sampet (ook wel slèmpang genoemd), de bandelier, welke kruisgewijs over borst en rug gedragen wordt. Domis schrijft in zijn werk: „De residentie Passoeroeang'' hierover: „Het denkbeeld van het koord der Bramienen kan misschien daarmede vereenigd worden''. Kreemer schrijft in zijn opstel: veertien dagen te Pasoeroeansch Tengger'': „De doekoen draagt bij zijn koelambi wadjikkan een zijden buikband, breed om 't lijf. De kasiha der Hindoes? Is de gebedsriem (gedragen als de kruier zijn zeel) niet de oepawita?''

Rouffaer deelt in zijn opstel over de Tenggereezen (Encyclopaedie van Nederl. Indië) mede, dat deze bandelier inderdaad de antieke, dubbele oepawita, het z.g. „vrouwensnoer''is.

Deze sampet is overal verschillend samengesteld; bij den eenen doekoen is zij van inheemsch, dik weefsel (zooals b.v. van een buikband), bij den andere van katoen en met zilver-passement versierd. Soms heeft de bandelier oude, van vierkante gaatjes voorziene munten als franje.

Zoo men H. N. van Waey gelooven mag, die in 1836 en reis in den Tengger gemaakt en het Kasodo-feest bijgewoond heeft, dan zou het kleed der priester toen wit zijn geweest. In zijn opstel: „Het offerfeest aan den Brommoh'' (Tijdschrift v. Nederl. Indië, nieuwe serie, 4e jaarg. 1e deel 1875) beschrijft hij de kleeding der Tenggereesche priesters als volgt: „korte, wijde broek, lange doek, als tulband over het hoofd geslagen, een overhemd of toga, alle van wit katoen door hen uit eigen

1) De heer J. Kreemer noemt in zijn opstel: Veertien dagen te Pasoeroeansch Tengger het antakoesoema-kleed ook: koelambi wadjikkan. Dit is vermoedelijk slechts een Tenggersche aan uiding van het patroon, d.i. als driehoekige wadjik-koekjes.

2) Vide blz. 228 van het werk Pararaton Kèn Arok of het Boek der Koningen van Toemapel en van Madjapahit, uitgegeven en toegelicht door Dr. J. L. A. Brandes, tweede druk, bewerkt door Dr. N. J. Krom. (Verhandelingen van het Bat. Genootsch. v. K. K. en W. deel LXII). Het verhaal over het kleed ontokoesoemo is weergegeven in Overleveringen betrekkelijk de oude Javaansche geschiedenis en den val van het Madjapaitsche rijk door J. W. Boers in Tijdschr. voor Ned. Indië. 1e jaarg. 2e deel 1838 en in Bijdragen tot de kennis van het Hindoeïsme op Java door J. F. G. Brumund in Verhandelingen van het Bat. Gen. v. K. en W. Deel XXXIII 1868.

gewonnen katoen geweven en vervaardigd; over de toga breede banden, over de schouders kruislings over borst en rug geslagen en de uiteinden als franjes geveterd, waaraan eenige Balineesche duiten hingen''.

Ook William Barrington d'Almeida heeft, toen hij in 1864 de Bromo-offerfeesten bijwoonde, den priester een wit kleed zien dragen. ,,The sacerdotal dress consisted of a white gown over sarongs of batek, which were tied to the waist by broad red belts. Over the shoulders hung two bands of yellow silk, bound with scarlet, with tassels and coins hanging from the ends. Round the head was a large turban, ornamented with gaudy silk scarfs''.

Uit deze mededeelingen en uit den naam van het priesterkleed kan men afleiden, dat dit in zijn tegenwoordige samenstelling door of in verband met den Islam is ingevoerd ter vervanging van het hindoesche witte priesterkleed.

Een enkele doekoen, zoo b.v. die van Ngadisari, heeft ook nog een slèndang van echt Britsch-Indische tjindé-stof, welke hij bij bijzondere plechtigheden, zoo b.v. bij het njèwoe-feest, om zijn middel draagt als gordel.

Tot de priester-attributen, welke bij de plechtigheden gebruikt worden, behooren: de wierookbranders (prapèn, van api), de wijwaterbekers (prasèn, rasi), de bidschellen (genta), de dienschalen (talam). De wierookbrander (prapèn) heeft verschillende vormen; bij den eenen doekoen is het voorwerp een eenvoudig aarden potje, bij den andere een kleine kwispedoor. Ook de fraai versierde hindoesche bidschellen zijn verdwenen, terwijl de schellen, welke men zich ter vervanging van de antieke heeft aangeschaft, zelfs weinig of niet meer gebruikt worden. Slechts enkele doekoens zijn nog in het bezit van oud-Hindoesche dienschalen, welke geciseleerd of gegraveerd zijn met sjankamotieven en bloemvormige styleeringen in een groot midden-medaljon en waarop men gewoonlijk offeranden plaatst; vele dienschalen, evenals de bidschellen verkocht, worden bij offerfeesten vervangen door van bamboe gevlochten ronde tampahs.

De belangrijkste attributen zijn de gegoten koperen of bronzen Zodiakbekers [1]), welke door Tenggereesche priesters gebruikt worden bij alle feesten en plechtigheden, waarbij offeranden te pas komen en gebeden gehouden worden; zij zijn bij de bevolking van het Tenggergebied bekend onder den naam van prasèn (afgeleid van rasi, naar het Sanskriet woord raçi, d. i. teeken, waaruit het woord raçitjakra d. i. het teekenrad of de teekenkringloop is gevormd), en dienen als het vaatwerk voor het offer- of wijwater, waarmede de doekoen tijdens of na door hem uitgeprevelde gebedsformulieren de offeranden besprenkelt, hetgeen gewoonlijk wordt gedaan met een kwastje, samengesteld van de lichtkleurige bladeren der daoen poetihan, de oranjekleurige bloemen van de senikir of kenikir en de witte bloemen van de tinalajoe. Het besprenkelen heeft tot doel om — zooals de priester zich uitdrukt — de offeranden ,,soetji'' d.i. rein te maken.

Als wijwater wordt gewoon bronwater gebruikt, waarmede men de prasèn half vult, zonder dat er van eenige ritueele voorbereiding tot wijding van het vocht sprake is.

Dit wijwater wordt tojo djandjam genoemd (naar Zam-Zam, de heilige bron te Mekka).

Niet alle doekoens hebben een echten, ouden Zodiakbeker, sommige doekoens b.v. die van Proewono, Kajoekebek, Ngadiredjo, Mororedjo, Podokojo, gebruiken als offerwaterbeker een aarden of koperen tjoewo of djemboeng.

De prasèns, ± 9 tot ± 11 c.M. hoog,

---

1) L. Burer zag te Pontjokoesoemo (Malangsch Tengger) bij een priester een zilveren beker in gebruik, ,,waarop een soort van dierenriem gesneden en welke zeer keurig bewerkt was'' .(Aanteekeningen op eene reize naar en in de omstreken van Malang en gedurende een verblijf van 1837 tot 1847. Biang Lala 1e jaargang 2e deel. 1852. blz. 208).

hebben een ronden bekervorm met een ietwat schuin naar boven oploopenden wand, waardoor de omtrek van den bovenrand ietwat grooter is dan die van den platten bodem. Bij een in 's Rijks ethnografisch museum te Leiden bewaard exemplaar van zulk een beker is de wand aan de bovenzijde tulpvormig verbreed en behoort een deksel; de meeste tot nog toe bekende wijwaterbekers hebben die verbreeding niet; in elk geval worden zij in het Tenggergebied zonder deksel gebruikt.

Vlak beneden den bovenrand en vlak boven den benedenrand bevinden zich de lijsten van dunne reliefstreepjes, twee of drie boven elkaar; en door het aanbrengen van deze lijsten nu ontstaat een breede, horizontale middenstrook, welke verschillende relief-figuren vertoont in twee rijen boven elkaar.

De benedenste relief-figuren stellen de 12 teekens van den dierenriem voor, van links naar rechts achtereenvolgens:

1. de Boogschutter (dhanoe), voorgesteld door een gespannen boog met pijl; 2. de Steenbok (makara), voorgesteld door een garnaal; 3. de Waterman (khoemba), voorgesteld door een khoemba of wijdbuikigen pot; 4. de Visschen (mina), voorgesteld door een mina (visch) met olifant-slurf; 5 de Stier (resabha), voorgesteld door een stier; 6 de Ram (mésa), voorgesteld door een geit; 7. de Tweelingen (mithoena), voorgesteld door een rogkrab of mimi (Lumullus Moluccanus of Cancer Terversus of Xiphosura), waarvan gewoonlijk mannetje en en wijfje bij elkaar zijn [1]); 8. de Kreeft (karkata), voorgesteld door een kreeft of krab; 9. de Leeuw (singha), voorgesteld door een gedrochtelijken leeuw, zittend of staand op de achterpooten; 10. de Maagd (kanya), voorgesteld door een zittende vrouw; 11. de Weegschaal (toela), voorgesteld door een weegschaal; 12. de Schorpioen (wresjtjika), voorgesteld door een schorpioen.

De naam mina (visschen) wordt nog heden ten dage op Java teruggevonden in ,,ganggamina'' (naam van een batikpatroon), en op Bali in ,,gadjahmina'' (vorm van de kist, waarin het lijk van een Soedra verbrand wordt). De mina wordt in den dierenriem voorgesteld door een soort dolfijn met olifant-slurf.

De figuren der sterrebeelden zijn op de Zodiakbekers niet allen even duidelijk weergegeven; de zittende maagd en de zittende of op de achterpooten staande leeuw hebben iets gedrochtelijks en zijn soms moeilijk in de juiste vormen te onderscheiden; de stier is veel kleiner dan de ram (geit) weergegeven; het watervat is vaak gebrekkig van vorm, doordat de contourlijnen van den wand niet symmetrisch zijn; de visch is moeilijk te herkennen voor dengeen, die deze figuur niet kent; de opgekrulde slurf van deze dolfijnsoort is gewoonlijk zóó dik gemaakt, dat de figuur veel gelijkt op een gans met langen, krommen hals.

Merkwaardig is, dat sommige figuren z.a. de schorpioen, de weegschaal, de leeuw, de kreeft, de visch, de pot en de garnaal, op een soort basis zijn aangebracht, welke soms uit horizontale, evenwijdige relief-streepjes bestaat, of soms een geometrische figuur is met een uitgespaard ovaaltje als centrum.

Al deze figuren zijn, voor zoover ze ,,en profil'' zijn bedoeld, in één en dezelfde richting afgebeeld, t.w. gericht naar links; wij zullen hieronder zien, waarmede deze bepaalde richting in den kringloop der figuren verband houdt.

Boven de reeks voorstellingen van den dierenriem is een rij menschelijke figuren in laag relief afgebeeld, en wel zoo, dat elke menschelijke figuur boven een sterrebeeld komt te staan. Alleen boven de boog met pijl is ,,en profil'' en in dezelfde richting gekeerd als de sterre-

1) Zie H. C. Millies' Opmerkingen over den oud-Javaanschen dierenriem in Verslagen en Mededeelingen der Koninkl. Akad. van Wetensch. Afd. Letterkunde, 7e deel 1863, en Dr. H. H. W. Th. Friederich's Bemerkingen über eenige Bilder des Indischen Tierkreises in datzelfde tijdschrift, dezelfde aflevering.



Priesters van Pasoeroeansch Tengger in Priestergewaad.
Achter hen de lègens.



Doekoen van Tosari, op de wijze timpoeh zittend vóór de tafel, waarop de offeranden (pras walagara) zijn uitgesteld.



Foto: S. Satake, Tosari

Gezicht op de Zandzee. Rechts op den achtergrond de Batok.



Foto: S. Satake Tosari

De Dasar of Zandzee; op den achtergrond de Bromo en de Batok.

beelden een op een kraai gelijkende vogelfiguur afgebeeld en boven deze vogelfiguur is een jaartal in Kawi-cijfers geplaatst, omgeven door een langwerpig vierkante lijst van dunne reliefstrepen. Zes der menschelijke figuren t.w. boven de schorpioen, de maagd, den leeuw, de ram (geit), den visch en de garnaal stellen wellicht een voorname of bijzondere godheid voor; zij zijn op dezelfde primitieve manier met dunne lijntjes „en face'' weergegeven, het hoofd met een soort stralenkrans versierd, de schouders puntig, de armen gevormd door spiraallijnen, met evenwijdige, horizontale streepjes er naast, de borst en de beenen eveneens door lijntjes of streepjes weergegeven, de voeten rechts en links uitstaand.

De 5 overige menschelijke figuren, die „en profil'' zijn afgebeeld en boven de weegschaal, de krab, de rog, den stier en den pot staan, gekeerd in dezelfde richting als de „en profil'' weergegeven sterrebeelden — dus eveneens naar links gericht — , gelijken in opzet op wajangpoppen en hebben ook evenals de wajangpoppen een verbindingsstuk tusschen de twee voeten, met uitzondering van de boven de rog staande gedrochtelijke figuur, waarvan de knieën sterk gebogen zijn en de eene voet hooger dan de andere is.

Op den bodem, aan de binnenzijde van sommige bekers, zijn rozetten als de stempel- of kenteekenen van de makers aangebracht. Op den bodem van één beker is een voorstelling uit het Ramayana, het gevecht tusschen Rama en Hindradjit, afgebeeld. (vide C. Leemans' Beschrijving van de Indische Oudheden te Leiden, pag. 81).

Er zijn op de Zodiakbekers, welke gevonden en beschreven zijn[1]), tal van verschillen geconstateerd in de wijzen, waarop de figuren zijn afgebeeld.

Op sommige bekers staat niet elke menschelijke figuur boven een sterrebeeld, bevatten de „en profil'' geteekende figuren geen verbindingsstuk tusschen de voeten.

De rog heeft den staart horizontaal naar rechts of schuins rechts, of zelfs vertikaal gericht. Zoo kan ook de punt van de boogpijl naar links, naar rechts of naar boven gekeerd zijn. De slurf van den visch is vaak naar boven, een enkele maal naar beneden weergegeven, in dit laatste geval wordt dan ook een slagtand aangebracht, waardoor de kop van de mina dan eenigszins gelijkt op dien van een olifant.

De vogelfiguur staat niet altijd boven de boog. Ook de menschelijke figuren worden verschillend weergegeven, terwijl op sommige bekers de plaats voor het jaartal oningevuld is gelaten en op andere bekers in stede van het jaartal een rozet of halve rozet (zon-afbeelding?) is aangebracht. Op enkele bekers is slechts één rij figuren afgebeeld[2]).

De figuur boven de balans gelijkt volgens Dr. Brandes (zie Notulen van het Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen van Juni 1899 blz. 126) in opzet en houding eenigszins op die van Togog; volgens Kohlbrugge wordt die figuur door een enkelen doekoen Batara Goeroe genoemd.

Er is thans, voor zoover mij bekend, geen enkele Tenggersche doekoen meer, die de menschelijke figuren en de voorstelling van den dierenriem op de prasèns kan verklaren; wel hebben sommige doekoens in het algemeen mij opgegeven, dat de menschelijke figuren eenige godheden zouden moeten voorstellen, waarvoor zij 5 namen noemen: Batara Soerija, Batara Brama, Batara Wishnoe, Batara Goeroe, Sriwahajoe (Bajoe).

Eigenlijk zijn de vele verschillen in

1) Thans worden nog fraaie Zodiakbekers in eere gehouden in enkele gebieden, waar de Tengger-godsdienst vroeger beleden werd, zoo b.v. in het onderdistrict Pasroedjambé (in de afdeeling Loemadjang).

2) Van één beker is deze enkele rij figuren beschreven door Dr. H. H. Juynboll in zijn artikel Zodiakbekers in de Encyclopaedie van Nederlandsch-Indië, en van een anderen beker is zoo'n enkele rij figuren afgebeeld op de platen 3 en 4 tusschen blz. 56 en 47 in Raffles' The History of Java deel II.

weergave, waarvan hierboven slechts enkele beschreven zijn, niet zoo belangrijk, daar die Zodiakbekers immers in zeer uiteenloopende tijdperken vervaardigd zijn en de afwijkingen en onvolkomenheden in weergave in verband staan eensdeels met de variaties in opvattingen, anderdeels met de verbastering der begrippen omtrent de beteekenis van den dierenriem.

De jaartallen der Zodiakbekers vallen tusschen 1243 en 1352 Çaka (d.i. 1320 en 1430 A.D.) [1]).

Reeds in het inleidende hoofdstuk is gemeld, dat de Zodiakbekers vermoedelijk later (in het begin van de 15e eeuw) in den Tengger in gebruik gekomen zijn, waar immers ook later dan aan Java's stranden de vermenging van hindoeisme en animisme plaats vond.

Te oordeelen naar de primitieve wijzen, waarop de relief-figuren in was geboetseerd zijn op den wassen voorvorm van den beker — aldus is ook nu nog de versieringstechniek bij toepassing van het à-cire-perdue-gietprocédé — moeten de bekers gemaakt zijn door Javanen, die den Hindoeschen godsdienst beleden, niet dus door Hindoes, wier plastieke kunst of techniek over het algemeen op een grootere hoogte van ontwikkeling stond dan die, waarvan de figuren op de Zodiakbekers een toepassing zijn.

De Javaansche vervaardigers der Zodiakbekers hebben echter waarschijnlijk hun aanwijzingen betreffende den dierenriem en betreffende de godheden, die er mee in verband staan, ontvangen van de Hindoes en de ten opzichte daarvan opgedane kennis ging met afwijkingen, vereenvoudigingen, variaties en verbeteringen van geslacht op geslacht over.

Hebben nu de Zodiakbekers indertijd ook altijd gediend als vaatwerk voor offerwater; waarvoor zijn er dan de relieffiguren op aangebracht en welke beteekenis hebben zij eigenlijk?

Ziedaar vragen, waarop men tot nog toe geen besliste oplossing heeft kunnen geven.

Hindoesche offerwaterbekers waren vermoedelijk niet van koper of brons, maar van edel metaal, hadden vermoedelijk ook slechts decoratieve motieven, zooals ook nu nog de Balische zilveren offerwaterbekers vertoonen.

Het feit, dat een enkele beker ook een deksel had, versterkt het vermoeden, dat dergelijke bekers indertijd door Hindoejavaansche geestelijken of godsdienstvoorhangers gebruikt zijn als het vaatwerk, waarin een geneesmiddel of een vocht met geneeskrachtige of andere bijzondere eigenschappen werd bewaard, terwijl die bekers tevens dienden, om uit de figuren op den wand te kunnen tellen of aangeven de goede en slechte tijdsruimte, waarin een feit, een daad, een handeling gevallen is of zal vallen.

De Javaansche geestelijken of godsdienstvoorgangers van dien tijd waren door hun kennis van al wat met het Hindoesche geloof in verband stond, de raadgevers van het desavolk. De zuivere geloofsleer vermengde zich gemakkelijk met mystiek, symboliek en wichelarij. De godsdienstvoorgangers werden van zelf herhaaldelijk door hun landgenooten geraadpleegd, niet alleen over godsdienstzaken, maar waarschijnlijk voornamelijk ten opzichte van allerlei gevallen, handelingen en voornemens in het huiselijk leven en in den veldarbeid. Het goede en het kwade hiervan werd door de groote massa van het volk, dat nog animistische begrippen had, niet enkel getoetst aan den godsdienst, maar vooral gezocht in combinaties van teekens, voorvallen en omstandigheden, welke de natuur vertoonde.

De priesters verhoogden hun aanzien in de groote of beperkte ressorten, waarin zij reputatie hadden, door met

---

1) Zie H. H. Juynboll's artikel over de Zodiakbekers in de Encyclopaedie van Ned.-Indië. De heer G. P. Rouffaer noemt in zijn opstel over de Tenggereezen in de Encyclopaedie van Ned.-Indië ook het Çaka jaartal 1220.

de geloofsleer de voorspellingskunst te verbinden, gegrond op de door hen bedachte, ingewikkelde methoden van tellingen met eenheden, aan den godsdienst ontleend.

Zoo kan dan ook het nut van den beker, aanvankelijk bestemd tot bewaring van het vocht, dat door een bijzondere wijding genezing, liefde, kracht of moed bracht, uitgebreid zijn tot het voorspellen van goede en slechte tijdsruimten.

Stellen de twaalf sterrebeelden in de onderste rij de twaalf jaren van een twaalfjarigen kringloop voor en hadden zij in het gewone leven van weleer bij de priesters een bepaalde waarde als gunstig, minder gunstig of ongunstig teeken, de figuren van de bovenste rij zouden de godheden kunnen voorstellen, die de 12 mangsas (maanden) beheerschen (elke godheid eveneens met een bepaalden invloed, waaraan een waarde wordt toegekend), waarbij één mangsa, hetzij uit gebrek aan plaats op den wand, hetzij om een bedachte, bepaalde telling van het op den Zodiakbeker aangegeven jaartal over de onderste rij mogelijk te maken [1]), niet door de regeerende godheid, maar door den regeerenden vogel is voorgesteld.

Ook is het mogelijk te denken aan de verdeeling van de woekoes in 6 afdeelingen, elk van 5 weken (voorgesteld door de 6 gelijke goden-afbeeldingen), waarbij dan vóóraan in de rij de eerste woekoe (Sinta) gesymboliseerd is door den beheerschenden vogel: kraai.

Vijf van de op de Zodiakbekers voorgestelde godheden zijn als wajangpoppen voorgesteld; zij geven wellicht tevens de 5 dagen en de marktweek aan, moeten in dit geval Batara Brama, Sang Hijang Samboe, Sang Hijang Kamadjaja, Batara Wishnoe en Batara Bajoe zijn en hebben eveneens hun beteekenis als goede of slechte beïnvloeder. Dit komt ongeveer overeen met de opgave van de 5 godheden, welke mij door eenige Tenggersche priesters genoemd en hierboven vermeld zijn (Batara Soeria, Batara Brama, Batara Wishnoe, Batara Goeroe, Sriwahajoe of Bajoe), ook met de mededeeling van Kohlbrugge, dat een enkele priester in de figuur boven de weegschaal de voorstelling van Batara Goeroe ziet, en met de navolgende mededeeling van J. Kreemer in zijn opstel: Veertien dagen te Pasoeroeansch Tengger: ,,Het verheven beeldwerk, onder aan den rand de Dierenriem en daarboven twaalf afbeeldingen, waarschijnlijk van déwas, werd door geen doekoen meer begrepen. Een ervan, — veel op de Batara Goeroe, Siwa der wajang gelijkend —, was met borèh besmeerd en wordt bij het gebruik door den doekoen steeds naar zich toe gehouden''. (Mededeelingen van wege het Ned.-Zend. Genootsch. 29e jaarg. 1885, blz. 350).

Door bijzondere tellingen van rechts naar links, van beneden naar boven, uitgaande van het jaartal, of misschien beginnende met de vogelfiguur (zijnde de 1e woekoe) over de figuren van de onderste en bovenste rij — tellingen, zooals ook nu nog sommige Tenggersche priesters verrichten op de papan pawoekon en de papan sadrolas —, konden de vroegere Hindoejavaansche geestelijken degenen, die hen kwamen raadplegen, inlichten, of een geboorte, een huwelijk, een reis enz. viel op een goeden of slechten dag, in een gunstigen of ongunstigen vijfweekschen woekoe-tijd, in een geschikt of ongeschikt jaar van de windoe.

Met die tellingen nu, welke altijd van rechts naar links plaats hebben, staat de gewone richting, waarin de ,,profil''-figuren van den Zodiakbeker gekeerd zijn (namelijk naar links) ten nauwste

1) Men denke aan de tellingen op de dakonbank, welke eveneens twee rijen gaten heeft met een tusschen- of overgangsgat aan de beide einden dier rijen.

verband [1]). En juist daarom is de volgorde der dierenriemteekens en der godheden-afbeeldingen niet zooals een rij gewoonlijk op Westersche wijze wordt afgelezen of opgenoemd (van links naar rechts), dus ook niet zooals b.v. Raffles en Millies hebben opgegeven, maar zooals hierboven door mij vermeld (van rechts naar links, zoodat men, beginnende met de boog, als staande onder den vogel (1e mangsa), de volgorde der dierenriemteekens eindigt met de schorpioen.

Zijn nu de naar links gerichte „profil"-wajangfiguren de 5 dagen. Manis, Paing, Pon, Wagé, Kliwon, dan stellen zij de navolgende godheden voor, welke volgens de Tenggersche gebedsformulieren die marktdagen beheerschen:

1. boven het watervat: Batara Soewara of Iswara (Manis), d.i. het Oosten.

2. boven den stier: Batara Brama (Paing) d.i. het Zuiden.

3. boven de rog: Batara Mahadéwa (Pon) d.i. het Westen.

4. boven de kreeft: Batara Wishnoe (Wagé) d.i. het Noorden.

5. boven de weegschaal: Batara Goeroe (Kliwon) d.i. het Midden.

Tot de attributen van den doekoen behoort ook de z.g. arta satak d.i. een ristje van 100 oude koperen, van vierkante gaten voorziene munten, welke aan elkaar geregen zijn.

Voorts hebben sommige doekoens een papan pawoekon en een papan sadrolas, twee langwerpig-vierkante plankjes, welke van allerlei ingegrifte teekens zijn voorzien.

Aangezien op deze plankjes de tellingen worden verricht, om de geschikte of ongeschikte, goede of slechte, tijdruimten te bepalen, zullen zij nader in hoofdstuk: Tijdrekening en tijdruimten worden behandeld.

De doekoen van Tosari is in het bezit van een oude tasch, waarin de z.g. djimat klontongan wordt bewaard, bestaande in eenige kleedingstukken, welke alleen aan het einde van het groote Karofeest te voorschijn worden gehaald, om ze aan de bevolking te toonen.

De djimat klontongan heeft een bijzondere heiligheid en wordt daarom op de sanggar agoeng ten huize van den doekoen van Tosari bewaard; de legende, welke aan de oude kleedingstukken verbonden is, zal worden weergegeven in het hoofdstuk: Legenden en overleveringen.

De tasch met de kleedingstukken wordt in een koker bewaard. Om het voorwerp te kunnen zien, ben ik boven op de sanggar geklommen, maar ook zelfs daar was het volgens den doekoen van Tosari niet geoorloofd, de tasch te openen en den inhoud daarvan te bezichtigen; men achtte de kleedingstukken zóó heilig, dat men ze niet anders dan op den eenmaal daarvoor vastgestelden dag durfde te laten zien. Ik heb ze dan ook voor het eerst gezien op den 25en Februari 1922, den dag vóór het Karofeest, toen de djimat klontongan werd ingewijd [2]).

Waarom die heilig beschouwde kleederen nu juist djimat „klontongan" genoemd worden, is mij noch door den bewaarder, noch door den ouden doekoen van Tosari verklaard kunnen worden. Vermoedelijk duidt het woord klontongan den aard der kleedingstukken aan (klontongan = hol of buisvormig).

De kleedingstukken waren vroeger voorzien van oude koperen munten als franje, maar telkens bij het vertoonen der djimat klontongan bij gelegenheid van het

1) Dr. Brandes heeft op deze juiste richting van rechts naar links gewezen: „In die richting moet men de bekers beschouwen, die men naar rechts heeft om te draaien of naar links heeft om te loopen (pradaksina)". Notulen van het Batav. Genootsch. van K. en W. 1899, blz. 129.

2) Hageman schrijft er over in zijn werk: Tengger, gebergte en bevolking: „Onder die regalia zijn eenige oude plunjes in een bamboe gestopt, afkomstig van den eersten hoofdman. Als het niet juist „uithaaldag" is, dan krijgt men die plunje niet te zien, al waart ge ook de G. G."!

Karofeest, verloren zij enkele munten, welke door bevoorrechten als reliquien verkregen en tegen gewone munten ingeruild werden.

Eenige doekoens hebben onder hun attributen ook nog een van pinang-schutblad samengestelde tasch, bevattende de ,,djarit moelio'', stukken rood en wit goed, welke als offeranden gebruikt worden bij sommige plechtigheden, o. a. bij de oprichting van een nieuw huis, waarvan de 4 hoofdstijlen daarmede worden belegd.

De doekoen geniet om zijn ambt en zijn kennis van den godsdienst zeker aanzien bij de bevolking. Vaak wordt hij kjai genoemd door de ingezetenen van de dessa, die zich zelf beschouwen als de kinderen (anak poetoe) van den doekoen.

De doekoen voltrekt het huwelijk, geeft raad in aangelegenheden betreffende den godsdienst en het huiselijk leven, zoekt de gunstige tijdstippen uit voor degenen, die daarover inlichtingen komen inwinnen, regelt de plechtigheden en houdt daarbij de gebeden, waarvoor hij bepaalde formulieren opzegt.

Tot nog toe heeft zich niemand gewaagd aan de vertaling van de verschillende gebedsformulieren. Dooreenmenging van oud-Javaansche, Kawi en Arabische woorden, dialectische weergave van sommige termen, typische taal-bijzonderheden betreffende de vermooiing, uitbreiding of versterking van beteekenis, de verkorte of gewijzigde uitspraak van vreemde woorden en de symboliek, welke vaak tot uiting komt, maken een juiste vertaling zeer moeilijk.

Het feit, dat sommige woorden en zinnen in gebedsformulieren geen of een moeilijk weer tegen te geven beteekenis hebben, is een gevolg van de innige wijze, waarop de priester bij het gebed zich overgeeft aan, zich vereenzelvigt met de goden, zich los maakt van al het aardsche en zijn zintuigen zooveel mogelijk buiten werking tracht te stellen.

Zoo is de gebedstaal ontstaan, en de opvatting hiervan is, dat de woorden, die daarin slechts als klanken uitgesproken worden, geen fouten zijn van het gebed.

Welk gewicht gehecht wordt aan het wierookbranden tijdens het gebed, blijkt uit de namen, die men aan wierook geeft, en uit de wijzen, waarop men zinnebeeldige vergelijkingen met wierook maakt. Wierook namelijk vergelijkt men met de heilige, gewijde ziel (soekma djati); men noemt wierook de bloem van den Gezant; de rook van wierook heeft volgens de opvatting der Tenggersche priesters de zuiverste, onvervalschte, reine, witte kleur en is als de schijn der sterren; de vlam van wierook wordt vergeleken met de onvergankelijkheid, het heilige voortbestaan (tlitir djati) en is als de glans der maan; de kolen van wierook wordt vergeleken met de schijn van de zon; men noemt wierook, de helderziende, profetische, bode (kebajan tasdik), de wierookpot: de kendaga (het rijkssieraad) van Brama.

Men spreekt den wierook toe en men stelt zich voor, dat er de zetels van de goden, geesten, voorouders mee worden gereinigd, dat hij als het heilige water, ontsproten uit het hart of de longen van Sang Hijang Brama, alle ziekten en zonden kan wegvagen.

Men brandt wierook, om dien aan te bieden aan Sang Hijang Brama, en omdat men het begrip heeft, dat de rook ten hemel stijgt en de kracht bezit, om de goden en geesten, de zielen der voorouders te roepen, hen allen uit te noodigen, bij de plechtigheid tegenwoordig te zijn en op de gereed gezette bloemen-offeranden plaats te nemen. Men onderscheidt den wierook in mannelijken wierook (Sang menjan poetih) en vrouwelijken wierook (Ning Krintjing), men spreekt den rook zelfs toe met ,,godin, die den berg opgaat, liefelijke Lenggana Sari''.

Al naar gelang van de offeranden, welke

gereed gezet zijn, zit de priester bij het gebed op de wijze sila (de beenen gekruist) of op de wijze timpoeh (de beenen achterwaarts gebogen, zoodat de voeten naast het lichaam zijn), dan wel op de wijze djèngkèng (de beenen achterwaarts gebogen, zoodat de voeten onder het lichaam zijn).

Hoofdstuk IV.

Tijdrekening en tijdruimten.

De Tenggereezen verdeelen het jaar in 12 maanden, welke afwisselend 30 en 29 dagen hebben (dus totaal 354 dagen) en als volgt worden genoemd: 1. Kasa. 2. Karo. 3. Katiga. 4. Kapat. 5. Kalima. 6. Kanem. 7. Kapitoe. 8. Kawoloe. 9. Kasanga. 10. Kasepoeloeh. 11. Desta. 12. Kasada.

De namen der 10 eerste maanden zijn oorspronkelijk Javaansch, die der 2 laatste maanden zijn afgeleid van het Sanskriet Djyestha en Asâdha. De zeer oude verdeeling in tienen is voortgesproten uit de primitieve manier van telling op de 10 vingers, daarmede analoog is de verdeeling van de week in 5 dagen of vijf nachten (het tellen op de 5 vingers), evenzoo het verdeelen van het etmaal in 5 tijdruimten. Het is John Crawfurd geweest, die in zijn History of the Indian Archipelago voor het eerst duidelijk gewezen heeft op deze vingertelling in de antiek-Javaansche tijdrekening.

De tien oude mangsa's of moessons zijn ten behoeve van den landbouw geregeld naar bepaalde sterrebeelden en wel naar den gordel en het zwaard van Orion en de Pleiaden, onder de Javanen nog bekend als lintang loekoe en lintang woeloeh.

In het beeld van Orion's groep ziet men de ploeg (waloekoe), bespannen met karbouwen. Hetzij bij het vallen van den avond, hetzij 's morgens heel vroeg, bij schemering, schat de landbouwer de hoogte van die sterrebeelden boven den horizon en naar die hoogten worden de moessons bepaald [1]).

De oudste mangsa-kalender, waaruit blijkt, dat aan de 10 moessons nog een 11e en een 12e maand zijn toegevoegd onder den naam onderscheidenlijk van Hapit lemah en Hapit kajoe, is door Dr. Brandes vertaald in zijn opstel: De maandnaam Hapit (Tijdschr. voor Ind. Taal, Land- en Volkenk. deel XLI, 1899). De twee maanden Hapit lemah en Hapit kajoe zijn ingeschoven of tusschengeschoven (di hapit) als de doode tijd na het verrichten van alle veldwerkzaamheden, wanneer dus de rijst geoogst en opgeschuurd is [2]).

Dr. Brandes heeft aangetoond, dat die beide namen reeds in de 11e eeuw door Hindoes gebruikt werden, en dat er toen reeds zekere verwarring of vermenging van die namen met Djyestha en Asâdha moet hebben plaats gehad.

Gemakshalve richtten eertijds de landbouwers — en ook nu nog is dit min of meer het geval — bij het verrichten van veld-werkzaamheden zich naar verschijnselen, opgemerkt bij of aan planten en dieren en later zijn ook de lengten der schaduwen van den mensch, als de zon in het zenith staat, er bij gekomen tot aanduiding der seizoenen.

Zoo is de eerste moesson van Kasa (21 Juni — 31 Juli), als de schaduw van den mensch 4 voet zuidwaarts ligt en de zoetwatervisch iwak betik één putje op den kop krijgt, de tijd voor het planten der tweede gewassen. In Karo

1) Zie J. A. C. Oudeman's: „Mededeelingen betreffende de sterrebeelden enz. in Verslagen en Mededeelingen van de Konink1. Akademie van Wetenschappen, 2e reeks, 16e deel, 1881.

2) De maandnamen Hapit lemah en Hapit kajoe zijn nog bij de Badoej's in gebruik (zie het werk: De Badoej's van Dr. J. Jacobs en J. J. Meyer en J. Hageman's Handleiding tot de kennis der geschiedenis, enz. van Java).

(1 — 23 Augustus), als de schaduw van den mensch 2 voet zuidwaarts ligt, de iwak 2 putjes op den kop heeft, is het de tijd voor de verzorging der tweede gewassen.

In Katiga (24 Augustus — 17 September), als de vruchtboomen hun bladeren beginnen te verliezen, de iwak betik 3 putjes op den kop heeft, de schaduw 1 voet lang zuidwaarts ligt, beginnen de tweede gewassen te rijpen.

De moesson Kapat (17 September—11 October), waarin zwermen van glatikvogels voor het eerst zichtbaar zijn, de vruchtboomen nieuwe loten en bladeren krijgen, de randoevruchten beginnen te barsten, en de schaduw om 12 uur 's middags vlak onder de voeten ligt, vormt den tijd voor het oogsten der tweede gewassen. In Kalima (12 October—7 November), als de giftige dauw (emboen oepas) valt, de lempoejang nieuwe wortels schiet, de zeemeeuwen (maoek terik) op het veld neerstrijken, de tjekitoet-vogels om 5 uur 's morgens tjilpen, de visch iwak betik 5 putjes op den kop heeft, de schaduw van een mensch 5 voet lang noordwaarts ligt, wordt de djagoeng geplant en maakt men alle landbouw-gereedschappen in orde. In Kanem (8 November — 20 December), als het begint te regenen, de snippen en de kowangantorren te voorschijn beginnen te komen, de iwak betik 6 putjes op den kop heeft, de schaduw een lengte heeft van 2 voet noordwaarts, moet het veld bewerkt en de padi gezaaid worden. In Kapitoe (21 December — 2 Februari), als de oewi rijp en eetbaar is, de iwak betik 7 putjes heeft, de schaduw van den mensch 3 voet noordwaarts ligt, moet de padi van de kweekbedden op het veld worden overgeplant. De moesson Kawoloe (3 — 28 Februari), als het glagah-riet begint te bloeien, de iwak betik acht putjes heeft, de zon precies in het Oosten opkomt, is de tijd, waarin het overplanten van de padi geheel afgeloopen moet zijn. De moesson Kasanga (1 — 25 Maart), als de glagahbloemen beginnen af te vallen, de iwak betik 9 putjes heeft, de zon over den evenaar gaat, is de tijd, waarin de padi begint te rijpen. In Kasepoeloeh (25 Maart — 17 April), als de iwak betik geen putjes op den kop heeft, de schaduw 1 — 2 voet zuidwaarts ligt), heeft de rijstoogst plaats. In den moesson Desta (18 April—10 Mei), als de dagen kort en de nachten lang beginnen te worden, de randoeboomen beginnen te bloeien, de schaduw 3 voet zuidwaarts ligt, is de padi-oogst algemeen. In Kasada (11 Mei — 20 Juni), als de schaduw van den mensch om 12 uur 's middags 3 voet zuidwaarts ligt, wordt de padi opgeschuurd en vangt de aanplant der tweede gewassen aan [1]).

Voorts hebben de Tenggereezen een windoe of cyclus van 5 jaren, t. w. Manis, Paing, Pon, Wagé en Kliwon (in Loemadjangsch Tengger een windoe van 7 jaren) en een invoeging van een schrikkelmaand (sasi djero of woelan dalem) van 30 dagen, waardoor gemiddeld het Tenggersche jaar 354 + (30 : 5) = 360 dagen telt.

Hoe die invoeging geschiedt, is aangegeven in het opstel van Dr. J. J. Meinsma: Over de tijdrekening bij de Tenggereezen (Bijdragen tot de Taal, - Land - en Volkenk. v. Ned. Indië, 4e volgreeks, 3e deel, 1879 blz. 131-149).

In het eerste schrikkeljaar wordt de 5e maand tot de 4e gemaakt (kalima kinapattaké); in het volgende schrikkeljaar wordt de 11e maand tot de 10e gemaakt (dhesta kasepoeloehhaké); in het daarop volgende schrikkeljaar de 2e tot de 1e (karo kinasahaké), in het daaropvolgende schrikkeljaar weder de 5e maand tot de 4e, enz.

Naar zeer oude Tenggereesche opvattingen heeft men een z.g. rustjaar (in 1920 was het rustjaar het jaar Paing,) waaraan een bijzondere beteekenis wordt

---

1) Ontleend aan het opstel van J. A. C. Oudemans: Mededeeling betreffende de sterrebeelden enz. in Verslagen en Mededeelingen der Koninkl. Akademie van Wetensch. 2e reeks 16e deel 1881.

gehecht en dat zelfs een bepaalden invloed uitoefent op het sociale en huiselijk leven. Men beschouwt het als een periode, waarin geen groote feesten gegeven mogen worden, geen gamelan mag klinken, geen sedekah entas-entas (op den 1000en dag na een sterfgeval) mag plaats hebben, geen huis gebouwd mag worden, omdat, naar men zegt, Soenan Glindeng verboden heeft, om in zulk een jaar veel geraas of rumoer te maken.

Ook een windoe of cyclus van 8 jaren is oud; de Çakajaartelling met haar 12 maanden, eveneens afwisselend van 29 en 30 dagen, kent de invoeging van één schrikkelmaand van 30 dagen driemalen in de 8 jaren of — zooals Dr. Brandes heeft aangegeven in het tijdschrift van het Bat. Genootsch. v. K. en W. XLI, 1899 — zeven malen in de 19 jaren; de in 1555 Çaka of 1633 A. D. ingevoerde Arabisch-Mataramsche jaartelling heeft eveneens 12 maanden, afwisselend van 29 en 30 dagen of van totaal 354 dagen en kent de invoeging van een schrikkeldag driemalen in de 8 jaren (Zie G. P. Rouffaer's opstel: Tenggereezen in de Encyclopaedie van Ned. Indië).

„Een historisch punt voor het begin der Tenggersche tijdrekening", aldus vangt het hierbovengenoemde opstel van Meisma aan, „is niet bekend, hetgeen wel vreemd is, dewijl deze tijdrekening slechts een drietal jaren bij de Javaansche ten achter is; de Tenggereezen schrijven thans (d. i. in 1867) 1793; van de komst van Adji Saka wisten ze niets af, of geven althans voor, er niets van te weten."

Toen dan in 1867 een onderzoek werd ingesteld naar de Tenggersche tijdrekening, bleek dat jaar overeen te komen met het jaar 1793 der Tenggersche jaartelling. Trekt men 78 van het jaar 1867 af, ten einde het Çaka-jaar te kunnen berekenen, dan verkrijgt men hierdoor 1789.

De heer G. P. Rouffaer komt na berekening en vergelijking tot de conclusie, dat de overheerschers van Tengger, de Javanen onder Mangkoerat I (1646 — 1674), waarschijnlijk toenmaals de Tenggereezen gedwongen hebben, hun Çaka-jaartelling op te geven en bij het begin der nieuwe, achtjarige windoe (Vrijdag, Legi, 1 Soera Alip 1579 = 20 October 1656) met hen mede te tellen, maar dat toch de Tenggereezen door hun gewijzigden tusschen-kalender een eigen weg hebben gevolgd.

In Pasoeroeansch Tengger bleek 1867 A. D. overeen te komen met 1793 der Tenggersche jaartelling, in Malangsch Tengger daarentegen met 1796 (3 jaren verschil dus). Waaraan dit verschil moet worden toegeschreven, is bij de zeer ingewikkelde, jarenlange vermenging van verschillende soorten tijdrekening niet meer na te gaan; in Meinsma's opstel wordt het vermoeden geuit, dat na den invoer van het maanjaar in 1633 Çaka de Tenggereezen de contrôle op hun telling hebben gemist en, door de gebrekkige interpolatie gemiddeld 5 dagen 's jaars te kort komend, na dien tijd 3 jaren te veel hebben geteld.

De data der Tenggersche maanden worden gewoonlijk met 1 t/m 15 aangeduid; men noemt den 16en van de maand den 1sten panglong, den 17en van de maand den 2en panglong enz. (d. i. afgeleid van long, elong = het afnemen van de maan).

Gewoonlijk gebruikt men „tanggal" voor den 1sten tot en met den 15den en „panglong" van den 16den tot het einde der maand, dus b.v. Karo tanggal lima, Kasada panglong nem, enz.

Voorts kent men in den Tengger de zeer antieke tijdrekening van 30 weken, elk van 7 dagen, welke weken aldus worden genoemd: 1. Sinta, 2. Landep, 3. Woekir, 4. Koerantil, 5. Toloe, 6. Goembreg, 7. Wariga (Warigagoeng), 8. Wariganè (Warigalit), 9. Djoeloeng, 10. Soengsang. 11. Galoengan, 12. Koeningan, 12. Langkir, 14. Madasya, 15. Djoeloengpoedjoet, 16. Pahang, 17. Koeroeweloet, 18. Marakèh, 19. Tambir. 20. Madangkoengan, 21.

Papan pawoekon.

30 29 28 27 26 25 24 23 22 21 20 19 18 17 16 15 14 13 12 11 10 9 8 7 6 5 4 3 2 1

Saptoe
Djoemoeah.
Kĕmis
Rĕbo
Sĕlasa
Sĕnèn
Achad

Watoegoenoeng
Doekoet
Koelawoe
Wajang
Woegoe
Bala
Prangbakat
Manail
Woejė
Maktal
Madangkoengan
Tambir
Marakèh
Kroewelet
Pahang
Djoeloengpoedjoet
Madasija
Langkir
Koeningan
Galoengan
Soengsang
Djoeloeng
Wariganė
Wariga
Goembrĕg
Toloe
Koerantil
Woekir
Landep
Sinta

Verklaring der teekens.

- = goeroe [goed]
- = ajoe [goed]
- = sampar [slecht]
- = sampar wanghé [slecht]
- = patjĕk [slecht]
- = kala loewang [slecht]
- = kala majoeng [slecht]
- = kala loewang / kala majoeng [slecht]
- = goeroe patjĕk [slecht]
- = sampar wanghé patjĕk [slecht]
- = sampar wanghé / kala majoeng [slecht]
- = sampar wanghé / kala loewang [slecht]

Papan sadrolas

daloe | siang

12 11 10 9 8 7 6 5 4 3 2 1

sorė [6-8] | sorė [3-6]
sirĕp wong [8-11] | lingsir [1-3]
tĕngah wĕngi [11-1] | bĕdoeg [11-1]
lingsir wĕngi [1-3] | isan gawė [8-11]
bangoen [3-6] | ésoek [6-8]

Verklaring der teekens

- = ajoe [goed]
- = sri loenggoeh [goed]
- = sri goemĕlar [goed]
- = patjĕk [slecht]
- = kala pĕngantèn [slecht]
- = sampar [slecht]
- = kala loewang [slecht]



Foto: S. Satake, Tosari.

De Dasar of Zandzee; op den achtergrond de Bromo en de Batok.

Maktal, 22. Woejé, 23. Menahil, 24. Prangbakat, 25. Bala, 26. Woegoe, 27. Wajang, 28. Klawoe, 29. Doekoet, 30. Watoegoenoeng.

De 30 woekoes (met het getal 5 in zich) zijn bij de voorspellende keuze van goede en slechte tijdruimten verdeeld in 6 groepen, elk van 5 weken, welke tijdruimten gunstig of schadelijk kunnen zijn voor den mensch, het dier of de plant, en dus een bepaalde beteekenis hebben.

De dagen van de zevendaagsche week heeten: Dité (Zondag), Soma (Maandag), Gara of Anggara (Dinsdag), Boedda (Woensdag), Respati (Donderdag), Soekra (Vrijdag) en Toempek (Zaterdag).

Behalve de oude zevendaagsche week (pawoekon) kent de Tenggerees de oorspronkelijk-Indonesische, vijfdaagsche marktweek (pasaran), waarvan de 5 dagen achtereenvolgens heeten: Manis (Legi), Paing, Pon, Wagé en Kliwon.

Die dagen, praktisch om hun kringloop, waarbij de groote markttijden werden ingesteld voor één pasar in het midden en vier er om heen, hebben sedert overoude tijden een symbolieke beteekenis gehad, waarin zij werden aangeduid met een godheid, een kleur, een windrichting.

Uit verschillende gebedsformulieren blijkt, van welk een groot gewicht de Tijd is bij de Tenggereezen. De dagen of weken worden aangeroepen als getuigen bij bepaalde plechtige handelingen; er wordt gebeden voor de reiniging der plaatsen, waar de maanden, jaren en windoes zetelen.

Hebben de Westerlingen hun spreuk: Tijd is Geld, bij de oude Tenggereezen, is de opvatting: Tijd is God.

Van den altijddurenden kalender, zooals deze beschreven en afgebeeld is in Meinsma's opstel van 1867, is nu in den Tengger niets meer overgebleven; wel zijn er plankjes onder namen van papan pawoekon en papan sadrolas of onder den eenvoudigen naam papan in gebruik tot bepaling van gunstige dagen of tijdstippen.

Bij verschillende doekoens, zoowel in Pasoeroeansch als Probolinggosch Tengger, heb ik ze aangetroffen.

Uit die papans en uit de wijzen, waarop men daarop telt, blijkt, dat de Tenggereezen nu nog voornamelijk de dertig weken, elk van 7 dagen, en de vijfdaagsche marktweek gebruiken, althans wat de keuze van gunstige dagen en tijdstippen betreft.

De papans zijn langwerpig-vierkante plankjes, waarvan het zwarte bovenvlak door ingegrifte lijnen verdeeld is in vierkantjes, elk van een bijzonder teeken (gunstig of ongunstig) voorzien.

De papan pawoekon is het plankje, waarop men door bijzondere telling kan nagaan, of de dag, waarop men iets wil ondernemen (b. v. het oprichten van een huis, het beplanten van een veld, het sluiten van een huwelijk) goed dan wel slecht is. Het plankje geeft in 36 vertikale rijen de even zoovele woekoes van het jaar aan, terwijl in 7 horizontale rijen de dagen van de week zijn voorgesteld.

De papan sadrolas (sad = 6; rolas = 12) bevat 12 vertikale rijen en 6 (of 5) horizontale rijen, welke laatsten de tijdruimten aangeven, waarin een etmaal naar ouden trant wordt verdeeld; het plankje dient om hierop te tellen, of het tijdstip, waarop men iets verrichten wil (b.v. op reis gaan, iets planten), gunstig is of niet.

Niet alleen de Tenggereezen, maar ook andere Javanen bezitten voor hetzelfde doel een dergelijk plankje, dat papan patjak rolas wordt genoemd. (Zie van Hien's: De Javaansche geestenwereld). Maar merkwaardig is, dat, terwijl Mohammedaansche Javanen het etmaal verdeelen in 6 tijdruimten: wisangawé (van 6—10 uur des voormiddags), tengah dina (van 10 u. v.m.—2 u. n.m.), asar (van 2 u—6 u. n.m.), ngisawengi (van 6—10 uur 's avonds), tengahwengi (van 10 uur 's avonds tot 2 uur 's nachts) en lingsirwengi (van 2 uur 's nachts tot 6 uur

's morgens), de Tenggereezen nog de verdeeling in vijven hebben, zoowel van den dag als van den nacht, dus eigenlijk in 2 × 5 of 10 tijdruimten t.w. 's nachts: soré (van 6 uur 's middags tot 8 uur 's avonds), sirep wong (van 8—11 uur 's avonds), tengah wengi (van 11 uur 's avonds tot 1 uur 's nachts), lingsir wengi (van 1—3 uur 's nachts), bangoen (van 3 uur 's nachts tot 6 uur 's morgens) en overdag: ésoek (van 6—8 uur 's morgens), isangawé (van 8—11 uur 's morgens), bedoeg (van 11—1 uur 's middags), lingsir (van 1—3 uur 's middags) en soré (van 3—6 uur 's middags).

En deze antieke dubbele indeeling in vijven wordt toch door hen sad (= 6) genoemd!

Elke dag heeft zijn z.g. neptoe, zijn in een cijfer uitgedrukte beteekenis t.w.

Dité (Achad) = Zondag, neptoe 5.
Soma (Senèn) = Maandag, neptoe 4.
Gara (Selasa) = Dinsdag, neptoe 3.
Boedda (Rebo) = Woensdag, neptoe 7.
Respati (Kemis) = Donderdag, neptoe 8.
Soekra (Djemoeah) = Vrijdag, neptoe 6.
Toempek (Saptoe) = Zaterdag, neptoe 9.
Manis of Legi, neptoe 8.
Paing, neptoe 5.
Pon, neptoe 9.
Wage, neptoe 7.
Kliwon, neptoe 4.

De wijze, waarop geteld wordt, komt in het kort hierop neer [1]): Op de papan pawoekon: Men wil b. v. weten, of de dag Respati (Kemis) in de woekoe Warigané een goede dan wel slechte dag is.

Men zoekt Respati (Kemis) op en richt zich links verder tot in het hokje of vakje van Warigané; men verkrijgt dan het teeken kalamoenjeng, dus: een slechten dag.

1) De hierbijgevoegde teekeningen der Tenggersche telplankjes zijn ontleend aan het werk: Doekoen doesoen enz. van Raden Karta Adiredja.

Op de papan sadrolas:

Gesteld, iemand wil op reis gaan op Saptoe Pon, en hij wenscht te weten, op welk uur hij moet vertrekken. Men telt eerst de neptoes van Saptoe en Pon bij elkaar op, dus 9 + 7 = 16. Men begint rechts onderaan bij ésoek te tellen, loopt naar links, totdat men tot 12 geteld heeft en keert weer terug naar het vakje 1, telt weer van hier (te beginnen met 13) naar links, totdat men 16 geteld heeft, waardoor men vakje 5 bereikt. Dan raadplege men alle vakjes 4 in één en dezelfde vertikale rij en deze vakjes bevatten gunstige teekens voor de tijdruimten 6—8 uur 's morgens, 8—11 uur 's morgens en 11—1 uur 's morgens.

Wil men 's nachts op reis gaan, dan begint men te tellen onderaan links en van hier in de richting naar rechts.

Lang niet alle doekoens hebben zulke plankjes; sommigen hebben er slechts één; anderen (zooals de doekoen van Podokojo), hebben geen papan meer en bepalen een goeden dag voor een huwelijksvoltrekking door de formules:

1. pisang, 2. wragang, 3. sanggar, 4. waringin, 5. toenggak tanpa semi, 6. satrija lelakoe, 7. pendita moekti en 8. pedaringan kebak toe te passen bij de bijzondere reeksentelling, waarvoor eerst de neptoes van de geboortedagen van bruidegom bij elkaar moeten worden opgeteld.

De hierboven genoemde 8 formules hebben dan daarbij de volgende beteekenis:

pisang (banaanboom) = slecht (omdat pisangboomen geen lang leven hebben); wragang (ondeugd) = slecht; sanggar (zolderverdieping in huis, waar offeranden bewaard worden) = slecht (omdat al wat op de sanggar bewaard wordt, verdroogt); waringin (waringinboom) = goed (omdat de waringin een breede lommer heeft en koel beschermend is); toenggak tanpa semi (stronk zonder uitspruitsel) = soms goed, soms slecht;



De figuren van den Zodiakbeker

satrija lelakoe (dolende edelman) = goed; pendita moekti (welvarende priester of leeraar) = goed; pedaringan kebak (volle schuur) = goed.

Een andere doekoen gaf mij voor een dergelijke telling tot keuze van een goeden dag de woorden op: boemi, soedjoed, sandang, pangan, bedja, lara en pati.



Tenggersche Zodiakbeker

HET PROBLEEM VAN MADAGASCAR*

door

A. MUHLENFELD.

In Kroms nieuwste werk „Hindoe-Javaansche Geschiedenis" vinden we op blz. 38 het volgende omtrent de kolonisatie van Madagascar door Indonesiërs: „Bij één kwestie moeten wij nog even stilstaan, omdat er daar verschil van opinie is, of wij met een feit uit de geschiedenis te doen hebben, dan wel of het zich heeft afgespeeld na de Hindoe-kolonisatie. Het betreft Madagascar. Hierboven was reeds even sprake van de daar voorkomende dubbele vlerkprauw, welke er door Indonesiërs ingevoerd kan zijn; immers dat dezen naar Madagascar zijn gekomen en het Malagasi een Austronesische taal is, wordt door niemand betwijfeld. De zaak is maar, wanneer die instrooming moet hebben plaatsgevonden, en daar rechtstreeksche historische gegevens dienaangaande ook op Madagascar geheel ontbreken, gaat men uitsluitend af op hetgeen de taal ons doet zien. Deze bevat enkele woorden van Sanskrit-afkomst en al naarmate men nu den nadruk legt op het feit van hun aanwezigheid of op hun zeer gering aantal, leidt men er uit af, dat Madagascar is gekoloniseerd door wel- of niet-gehindoeïseerde Indonesiërs. De eerste opvatting heeft een overtuigd aanhanger gevonden in Ferrand, de laatste is die van Grandidier. Van iemand, die het Malagasi nooit bestudeerd heeft, zal men in dezen geen uitspraak verwachten, doch wel willen wij als onze meening te kennen geven, dat de door Ferrand aangehaalde woorden in vergelijking met het Sanskrit-element in de Indonesische talen van het gehindoeïseerde deel van den Archipel een buitengewoon pooveren indruk maken, en het ons ontgaat waarom de geografische gesteldheid van Madagascar, op welke deze auteur zich beroept, kan tengevolge hebben gehad, dat de Indonesische kolonisten hun eigen taal met een veel geringer inslag van Sanskrit-woorden, dan zijzelve gebruikten, hebben doen doordringen. Het lijkt ons derhalve veel waarschijnlijker, dat de op Madagascar gebruikte taal een Indonesisch-zonder-Sanskrit was, zooals wij dat ook op Java en Sumatra vóór de komst der Hindoes hebben te veronderstellen, en dat in het uit die ingevoerde taal ontstane Malagasi de enkele Sanskrit-woorden te danken zijn aan later verkeer, dat ook na de Hindoe-kolonisatie van den Archipel tusschen deze en Madagascar is blijven bestaan, en waarop het bericht van Edrisi kan slaan, dat in zijn tijd (1154) beide partijen elkanders taal konden verstaan. De eerste zeetochten der Indonesiërs naar het verre Westen echter en de zoogenaamde kolonisatie van het eiland moeten onzes inziens vóór de komst der Hindoes in den Archipel gesteld worden, en sluiten zich dan aan bij de tochten naar Voor-Indië, waarvan hierboven sprake was."

Tot zoover Prof. Krom.

Er valt wel iets in te brengen tegen de uiteenzetting, door Prof. Krom gegeven. In de eerste plaats wil het ietwat te sterk uitgedrukt voorkomen, dat in het Malagasi slechts enkele woorden zouden zijn, aan het Sanskrit ontleend. Ferrand noemt er in zijn „Essai de Phonétique Comparée du Malais et des Dialectes Malgaches" reeds een vijftigtal en daaronder zeer belangrijke, als die, welke de begrippen: broeder, zon, dag, leeuw, echtgenoote, verhaal, enz. alsmede de namen van verschillende maanden aangeven. In de tweede

* (Mededeeling in de Sectie voor Taal-, Land- en Volkenkunde van het Kon. Bat. Genootschap van Kunsten en Wetenschappen in haar zitting van 4 Juni 1927).

plaats is het niet heelemaal juist, dat Grandidier de kolonisatie van Madagascar uitsluitend aan niet-gehindoeïseerde Indonesiërs zou hebben toegeschreven. Grandidier onderscheidt zeer scherp de massa der bevolking en de heerschende klasse, ziet in de eerste, Melanesiërs en Negritos, afkomstig uit het uiterste Oosten der Eilandenwereld en reeds vóór het begin onzer jaartelling naar Madagascar geëmigreerd, in de laatste, afstammelingen van de équipages van Javaansche schepen, die in het begin der 16de en het midden dierzelide eeuw en later nog eens in het eerste decennium der 19de eeuw op de Oostkust van Madagascar schipbreuk zouden geleden hebben.

Grandidier acht het volstrekt niet onmogelijk, dat een honderdtal Javanen, in den loop der 16de eeuw op Madagascar gestrand, een zoo talrijke nakomelingschap verwekt zouden hebben, dat de heerschende klasse, die der Andrianen van Imerima, met recht hun afstamming van deze vreemdelingen zouden afleiden. Waar Ferrand dit volstrekt onaannemelijk acht (Essai de Grammaire malgache, 1903, Introduction, p. XXV), wijst Grandidier er op, dat het zeer begrijpelijk is, dat deze Javanen, intelligent, in elk opzicht hooger staande dan de oorspronkelijke Vazimba-bevolking, die van Melanesische herkomst en nauw verwant aan de Papoeas was, niet veel moeite had, zich grooten invloed te verwerven en zich langzamerhand van de macht meester te maken. Zij zouden allen al heel spoedig vrouwen van het land genomen hebben en gegeven de groote vruchtbaarheid dezer en tevens van de zeer bijzondere vrijheid van zeden, welke in dit land heerschte en die hen veroorloofde een groot aantal onwettige kinderen te verwekken, een zeer groote nakomelingschap verkregen hebben, die na een paar eeuwen gemakkelijk het getal 100.000 kon hebben overschreden. (Verg. Grandidier. Madagascar. vol. IV tome I p. 628). Hoe onwaarschijnlijk Ferrand dezen loop van zaken ook acht, geheel te verwerpen valt de redeneering toch niet. Volgens Grandidier zouden de Javanen tusschen 1555 en 1560 op de Oostkust aangekomen en naar de hoogvlakte in het binnenland getrokken zijn. Een hunner zou met de Vazimba-koningin Rangita te Merimanjaka gehuwd zijn en een der kinderen uit hun echt gesproten zou koning Andriamanelo, die van 1593 tot 1615 regeerde geweest zijn. Koning Andrianjaka (1640—1665), kleinzoon van eerstgenoemde, was weder met een dochter van een Javaan (Ratsitohina) gehuwd en in de chronologische lijst, die Grandidier op blz. 82-87 van zijn evenaangehaald werk geeft, komen nog verschillende koningen voor, die met prinsessen van Javaansch bloed huwden. Het is alleen maar te betreuren, dat de groote Madagascar-kenner in gebreke blijft, ons het bewijs te leveren, dat het werkelijk Javanen waren, die hij, als zoodanig, noemt. Met stelligheid weten wij eigenlijk slechts, dat het vreemde schipbreukelingen en afstammelingen van deze waren en dat Balthasar Lobo de Souza in 1557, Don Luiz de Vasconcellos in 1559 in verschillende baaien aan de Oostkust lieden aantroffen, die Javanen leken te zijn en de Javaansche taal te spreken, terwijl Diogo do Couto in zijn „Asia portugueza" uitdrukkelijk melding maakt van Javanen, die nog niet lang op het eiland konden wezen, daar zij anders, door het dagelijksch contact met de inboorlingen, het gebruik van hun eigen taal wel verleerd zouden hebben. Barros gaat verder en zegt o.m.: „Les Javanais sont tous des hommes tres exercés dans l'art de la navigation, au point qu'ils prétendent étre les plus anciens navigateurs. Plusieurs, cependant, attribuent l'honneur (de sa découverte) aux Chinois et affirment que les Javanais l'ont apprise d'eux. Mais il est certain, que ceux-ci (les Javanais) ont autrefois navigués jusqu'au cap de Bonne Espérance et qu'ils ont été en communication avec la côte orientale de l'île de Saint-Laurent

(Madagascar) ou se trouvent de nombreux indigènes basanés et javanisés (Ajavados) qui disent descendre d'eux (tirer leur origine de Javanais)'' (Da Asia, décade IV, livre III, chap. Ier. p. 169 de la réimpression de Lisbonne de 1778).''

Is het inderdaad juist, dat in den loop der 16de eeuw een paar maal Javaansche schepen, door wind of stroom afgedreven, op Madagascar belandden, dan is het volstrekt niet onmogelijk, dat hierdoor een betrekkelijk groote groep personen van dien landaard zich op dit eiland kwam vestigen, want uit verschillende gegevens weten we met vrij groote zekerheid, dat de Javanen oudtijds over groote zeeschepen konden beschikken.

Of het schip, waarmede Fa-Hian in 414 de terugreis naar China aanvaardde en dat ruimte bood voor 200 menschen en voor 50 dagen provisie Javaansch was, weten we niet — Gonnaud neemt in zijn ,,La Colonisation hollandaise à Java'' p. 117 aan, dat het een Maleisch vaartuig was, doch begaat de fout, de geheele oude Javaansche geschiedenis door een Maleischen bril te zien — maar uit de zeer doorwrochte studie van Ferrand in de Journal asiatique, jaargang 1919, weten we, dat Java, tusschen 132 n. Chr. en 1499 tal van diplomatieke missies naar China stuurde en elke ambassade bestond uit een talrijk personeel, terwijl zich onder de geschenken meermalen groote dieren, talrijke negerslaven en allerlei producten des lands bevonden. Voor dergelijke transporten waren ongetwijfeld groote zeeschepen noodig, evenals voor de expeditie van Java naar Tongkin in 767.

En dat die schepen inderdaad zeer groot waren, wordt ons bevestigd door Paul Pelliot in zijn ,,Quelques textes chinois concernant l'Indochine hindouïsée (Études asiatiques, publiées à l'occasion du vingt-cinquième anniversaire de l'Ecole française d'Extrême-Orient. Tome second p. 243-263), uit welke tekststudie zou kunnen blijken, dat omstreeks 800 de grootste zeeschepen toentertijd gebezigd, door Indonesiërs (menschen van K'ouen-Louen) bemand waren en dat hun afmetingen van dien aard waren, dat zij meer dan 1000 man konden transporteeren en 10.000 hou, of wel ongeveer 1000 ton aan handelsgoederen konden bevatten, schepen derhalve van belangrijk grooter afmetingen, dan die in latere eeuwen door de Oost-Indische Compagnie voor de vaart op Indie gebezigd.

Wat de vaart op Madagascar betreft, vermeldde Edrisi reeds in 1154, dat deze onderhouden werd door lieden van de Djawaga-eilanden, die op barken en groote zeeschepen daarheen kwamen (verg. ,,Le K'ouen-Louen et les Anciennes navigations dans les mers du sud'' van G. Ferrand. Journal asiatique. IIme série p. 63), terwijl Couto, als zeker, meent te mogen aannemen, dat de Javanen vroeger met hun schepen tot de kaap de Goede Hoop kwamen en de Oostkust van Afrika bevoeren. Voor Edrisi was het niet twijfelachtig, of Madagascar was door Javanen of althans lieden van de Djawaga-eilanden gekoloniseerd. Genoeg, in elk geval, om aan te nemen, dat de Javanen, in langvervlogen eeuwen de Oceanen in verschillende richtingen met groote schepen bevaren hebben, ten spijt van de bewering van den heer J. P. Koster in ,,Djåwå'' afl. 2, 6de jg., die, op tamelijk zwakke gronden tot de conclusie komt, dat de Javanen nimmer de Groote zeevaart kunnen beoefend hebben.

Moge er dus geen ernstige grond zijn, om de mogelijkheid te betwijfelen, dat, gelijk Grandidier ons wil doen gelooven, een paar Javaansche schepen een genoegzaam aantal lieden van Javaanschen landaard op Madagascar gebracht zouden hebben, om een talrijke nakomelingschap in het leven te roepen — met 2 schepen zouden en immers reeds enkele honderde Javanen op Madagascar gekomen kunnen zijn — veel waarschijnlijker is het, dat, ook vóór den aanvang der 16de eeuw, meermalen Javaansche schepen Madagascar bezochten en enkele er ook wel

schipbreuk leden, waardoor vele schepelingen zich blijvend op het groote eiland vestigden. Zelfs nog in veel lateren tijd, toen de Javanen reeds lang de groote zeevaart niet meer beoefenden, n.l. in 1808, strandde er nog een Javaansch scheepje op Madagascar, nabij Tamatave en werden 4 lieden van de bemanning daarvan in de garde van Silvain Roux opgenomen (verg. Grandidier p. 413. Blijkt dus uit Grandidiers voorstelling in het geheel niet, dat gehindoeïseerde- en zelfs geïslamiseerde Javanen (1808) geen rol op Madagascar zouden hebben kunnen spelen, Ferrand geeft stellig heel wat meer aanwijzingen voor den belangrijken invloed, door hen uitgeoefend.

In zijn ,,Essai de Phonétique comparée du malais et des dialectes malgaches'', in 1909 gereedgekomen, komt hij tot de conclusie (blz. 326), dat: ,,les dialectes malgaches ne diffèrent l'un de l'autre que par les variantes phonétiques ou lexicographiques, attendues chez un peuple de trois millions dhommes, disséminés dans une île de six cent mille kilométres carrés de superficie. Le malgache fait incontestablement partie des langues du groupe malais hindouisé. Comme conclusion dernière: le malgache est un dialecte malais évolué, étroitement apparenté au Batak de Sumatra''. Eenige jaren later kwam de geleerde schrijver, na in de gelegenheid geweest te zijn, een studie van het Kawi en het Javaansch te maken, tot het inzicht, dat het Malagassisch veel dichter aan deze beide talen, dan aan het Bataksch verwant was, vooral op grond van de sterke overeenkomst van sommige passief-vormen (verg. Journ. asiat. IIme sèrie t. XIV. blz. 65.). Zijn navorschingen betreffende de geschiedenis van het rijk van Çriwidjaja en ontdekking en ontcijfering van de inscriptie van Kota Kapur brachten hem intusschen tot de eindconclusie, dat de stelling op blz. 68 van het evengenoemde artikel geponeerd, volgens welke Madagascar, omstreeks het begin onzer jaartelling door gehindoeïseerde westelijke Indonesiërs gekoloniseerd zou zijn geworden, nader gepreciseerd diende te worden in dien zin, dat voor gehindoeïseerde westelijke Indonesiërs behoort gelezen te worden: gehindoeïseerde Sumatranen, een meening trouwens vroeger ook al reeds door hem verkondigd, in zijn studie over ,,Les fles Ramny, Lâmery, Wâkwâk, Komor des géographes arabes et Madagascar'' (J. As. nov-déc. 1907).

Deze zienswijze moge juist zijn, hiertegenover kan toch aangevoerd worden, dat het hedendaagsche Malagassisch minstens evenveel typisch Javaansche, als Maleische woorden schijn te bezitten. Uit de woordenlijst van A. Durand noemen wij b.v. het grootste deel der telwoorden, die vrij wel met de Javaansche overeenkomen, al wijken de vormen in de samenstellingen weleens wat van elkaar af en zegt men in het Malagassisch b.v. voor dertig: telopolo, dus vrijwel gelijkluidend met het Javaansche teloeng poeloe, daarnaast echter voor 32 ro ambi telopolo, inplaats van teloengpoeloe loro. Ambi of kambi is echter een goed Javaansch woord en de Malagassische woorden ro ambi telopolo voor Javaansch opnemend en in het Hollandsch vertalend, zou men immers ook niet anders dan het getal 32 krijgen.

Maar behoeven Maleische invloeden op het oude Madagascar Javaansche uit te sluiten? Immers neen! Edrisi repte al van schepen van de Djawaga-eilanden (meervoud), waaronder derhalve Sumatra én Java verstaan kunnen worden. Het was Java, dat in 8‹3 vier, in 1381 drie honderd en in 1382 honderd negerslaven met ambassades naar China meegaf, ten geschenke aan den Keizer, (verg. Ferrand, Le K'ouen Louen etc. J. as. IIme série. t. XIV. p. 10). En de Portugeesche schrijvers hebben het uitdrukkelijk over Javanen, als kolonisator van Madagascar.

Wat thans de kwestie betreft van het al dan niet gehindoeïseerd geweest zijn der Javaansche en of Sumatraansche

immigranten, kan, naast de scheepvaartaanrakingen in de Middeleeuwen en het voorkomen van verschillende Sanskritwoorden in het Malagassisch, nog de aandacht gevestigd worden op den naam, dien de bevolking van Madagascar aan het Godsbegrip geeft en wel „Zanahāri".

Grandididier, die overigens beweert, dat de naam ten rechte luidt: Andriananahāry of te wel: de Heer, die geschapen heeft, terwijl Zanahāry niet anders zou beduiden, dan uitstekend of bovennatuurlijk en dit woord slechts in enkele deelen van het eiland gemeenlijk ook voor God zou gebezigd worden, ontkent, dat het van Maleischen of Indischen oorsprong zou zijn; Ferrand is van tegenovergestelde meening Een bepaald woord voor scheppen zou het Malagassisch niet hebben en zoowel voor Koran-vertalingen, als voor Katholieke catechismussen zou men scheppen weergegeven hebben voor vuatra = het Maleisch buat. Na de pogingen van verschillende samenstellers van Malagassische woordenboeken, om nahāri door scheppen te verklaren, bekritiseerd te hebben, wijst Ferrand er op (Essai de Phonétique comparée p. 307), dat er twee vormen voor den naam der Godheid zijn en wel de Merina-vorm: Zanahâri en de vorm in alle andere dialecten gebezigd: Zañahāri, welke laatste volkomen zou beantwoorden van het Maleische Yañ-hari. Dit Yañ zou dan hetzelfde woord wezen, als dat, hetwelk voorkomt in sembahyañ enz. en de beteekenis van godheid hebben. Hāri zou het Maleische hāri en het Sanskrit hari zijn. De Dictionnaire çam-français van Aymonier en Cabaton zou, bij het woord Yañ, vermelden een Yañ-harĕi, in de beteekenis van vergoddelijkte Zon en het Malagassische Yañ-hāri zou dus oorspronkelijk niet anders dan Zonnegod beduid hebben. Aanbidding van de zon komt echter, voorzoover bekend, bij de Maleische volken niet voor. Er is wellicht een eenvoudiger verklaring, daar het Sanskrit-en Kawiwoord hari immers ook een zeer gebruikelijke naam voor Vishnu[1]) is en Yañ-Hāri dus ook zou kunnen beteekenen: God Vishnu.

Onder de beteekenissen, die we in „The practical Sanskrit-English Dictionary van Vaman Shivram Apte voor hari (niet hāri) vinden komt behalve Vishnu ook zon voor. Is het Malagassische woord hāri dus hetzelfde als het Sanskrit-woord hari dan kan het met evenveel recht door Vishnu als door Zon vertaald worden.

Zou dit woord inderdaad op deze wijze verklaard mogen worden, dan zou hierin een veel sterker aanwijzing voor hindoëistische invloeden op Madagascar gelegen zijn, dan in de aanwezigheid van eenige tientallen woorden van Sanskritoorsprong in het Malagassisch, terwijl anderzijds juist het betrekkelijk geringe aantal Sanskrit-woorden niet zoozeer op directe beïnvloeding, als wel via het Javaansch of Maleisch zou wijzen.

De verklaring Zanahāri = God Vishnu lijkt te aannemelijker, indien men in het oog houdt, dat de Mal. (Jav.) j in het Malagassisch gewoonlijk z is geworden, zooals izy = ija, azo — kajoe enz. (verg. Dr. R. Brandstetter: Die Beziehungen des Malagasy zum Malaiischen s. 24), terwijl zon, zoowel in het Malagassisch, als in het Maleisch weergegeven pleegt te worden door „oog van dag" = maso-andro (Mlg) = mata hari (Ml) en het hari in Zanahāri dus zeer vermoedelijk geen direct verband met z o n houdt, zeer vermoedelijk, doch ook weer niet zeker, daar Ferrand wijst op het bestaan van een woord herehi voor Zon, in het oude Antambahwaka.

Zoo zwak als de hypothese, dat met Zanahāri oorspronkelijk Vishnu bedoeld zou wezen, ook moge zijn, ze lijkt toch minstens even verdedigbaar als de door Ferrand gegeven verklaring: Z o n n e-

1) Zelf trouwens ook Zon- en lichtgod verg. o.m. Kroms „Inleiding tot de Hindoe-Javaansche Kunst" deel I blz. 96.

god[1]) en de veronderstelling, dat de bevolking van Madagascar of althans de heerschende klasse van gehindoeïseerde Maleiers en/of Javanen zou afstammen, zou er slechts aan kracht door kunnen winnen. Moge het meerbevoegden gegeven zijn, hierover het gewenschte licht te doen opgaan!

Weltevreden, April 1927.

1) Onvermeld mag hierbij intusschen niet, dat volgens Kern. (Verspreide Geschriften, dl. V. blz. 298) het Mal. hari; Bal. hahi; Oud-Jav. hyang way; iets nieuwer Jav. sang hyang wé (god van den dag, zon); Nieuw-Javaansch srengéngé is en op deze wijze verklaard, zaṅahāri of Yang-hari toch identiek zou zijn met het Javaansche Sang hyang wé (srengéngé) = zonnegod.

PANGERAN ADIPATI ARJA MANGKOENAGARA IV ALS DICHTER

door

Dr. TH. PIGEAUD.

Den zevenden Augustus 1927 is het volgens Javaansche jaartelling 120 jaar geleden, dat P. A. A. Mangkoenagara IV het eerste levenslicht zag.

Het was een gelukkige gedachte van zijn kleinzoon, het thans regeerende Hoofd van het Mangkoenagaran'sche Huis, dezen dag feestelijk te willen herdenken. Immers daarmee wordt de gedachtenis geëerd van een man, die door zijn ruimte van geest en zijn veelzijdige bekwaamheden een der meest beteekenende persoonlijkheden van de nieuwere Javaansche geschiedenis en letterkunde is. Op velerlei gebied heeft hij zich groote verdiensten verworven. Als bestuurder en staatsman jegens het Mangkoenagaran'sche Rijk, waarvan de tegenwoordige gebiedsomvang en gemoderniseerde staatsregeling grootendeels aan hem te danken zijn. Door agrarische verbetering en den aanleg van irrigatie-werken en niet het minst door de stichting van een modern staatsbedrijf als de suikerfabriek Tasikmadoe, wist hij de welvaart van de bevolking te vermeerderen en de economische positie van zijn rijk te versterken. Maar zijn verdiensten op ander gebied zijn wellicht even groot. Als dichter heeft hij de Javaansche letterkunde verrijkt met een aantal werken, die getuigen van een bijzonder en fijn talent, als musikus heeft hij nieuwe gamelan- en zangstukken aan de Javaansche toonkunst geschonken, als kunstminnaar en Maecenas heeft hij, gebruik makende van zijn hoogen stand en ruime geldmiddelen, andere schrijvers en kunstenaars aangemoedigd en geholpen.

Het is de bedoeling geweest van K. G. P. A. A. Mangkoenagara VII, toen hij besloot, een feestelijke herdenking van zijn begaafden grootvader te vieren, dat die herdenking vooral zou betreffen diens verdiensten als dichter en kunstenaar. Daarom is hij de uitgave van de verzamelde letterkundige geschriften van P. A. A. Mangkoenagara IV begonnen, waarvan reeds een gedeelte gereed is gekomen. Daarom zal dit opstel ook in hoofdzaak tot onderwerp hebben: P. A. A. Mangkoenagara IV als dichter.

Vooraf moge gaan een korte levensschets van den vorstelijken dichter. Men weet, dat de eerste Pangeran Adipati Arja, Hoofd van het Mangkoenagaran'sche Huis, een kleinzoon was van Soesoehoenan Mangkoerat IV van Kartasoera en een neef, oomzegger, van Soesoehoenan Pakoeboewana II, den eersten Vorst van Soerakarta. P. A. A. Mangkoenagara II was een kleinzoon in de manlijke lijn van P. A. A. Mangkoenagara I; de derde P. A. was weer een kleinzoon, maar van moederszijde, van den tweeden. K.G.P.A.A. Mangkoenagara IV was een volle neef, zoowel van vaders- als van moederszijde, van zijn onmiddellijken voorganger, en dus ook een kleinzoon in de vrouwelijke lijn van P. A. A. Mangkoenagara II.

K. G. P. A. A. Mangkoenagara IV (hij heette, voordat hij aan de regeering kwam, R. M. A., later P. A. Gondakoesoema) werd dus, ofschoon hij van vorstelijke afkomst was, niet als troonopvolger geboren. Hij was ook niet de oudste zoon van zijn vader, K. P. A. Adiwidjaja I van Soerakarta, een achterkleinzoon in de manlijke lijn van Soesoehoenan Mangkoerat IV van Kartasoera.

Hij werd geboren in het jaar 1738

Javaansche jaartelling of 1811 Europeesche jaartelling. Zijn opvoeding genoot hij, na den vroegtijdigen dood van zijn vader, ten huize van zijn neef, den lateren P. A. A. Mangkoenagara III. Van een schoolopleiding in modernen zin was in dien tijd voor Javanen van hooge geboorte in Soerakarta nog geen sprake; de opvoeding bewoog zich geheel in de Javaansche sfeer. Niet zoozeer het bijbrengen van kennis is het einddoel van dit type van opvoeding, maar het geven van de gelegenheid tot ontwikkeling en ontplooiing van de persoonlijkheid. En dit binnen het raam van een in de overlevering en de wijsgeerige bespiegeling wortelend systeem, dat een groote macht heeft verworven over den Javaanschen geest. Beter dan opvoeding kan men dan ook spreken van het laten opgroeien van kinderen en menschen.

Het spreekt vanzelf, dat het lezen en overdenken van de Javaansche geschiedverhalen en de wajanggeschiedenis een groote rol speelde in dit systeem; die letterkunde verschaft de exempelen, waaruit ieder, die aanleg daartoe bezit, zich een eigen voorstelling van den ondefinieerbaren Zin van het Gebeuren kan vormen.

Een tweede zeer belangrijk tijdperk in den levensloop van R. M. A. Gondakoesoema is zeker geweest de tijd, dat hij diende in het legioen van de Mangkoenagaran. Als Officier bij die troepen, later als Kommandant van een der afdeelingen, heeft hij een belangrijk deel van de Java-oorlog (van 1826 tot 1830) meegemaakt. Het Mangkoenagaran'sche Rijk heeft daarin daadwerkelijk partij gekozen voor het Nederlandsche bewind en daardoor niet weinig ertoe bijgedragen, dat de Jogjasche strijd niet oversloeg naar Soerakarta. R. M. A. Gondakoesoema is gedurende het laatste deel van den oorlog garnizoenskommandant geweest van verschillende forten, die in het gewest Soerakarta werden opgericht.

Deze jaren, die R.M.A. Gondakoesoema te velde doorbracht, zijn zeker niet zonder vrucht geweest voor de ontwikkeling van zijn karakter en geest. Hij had daardoor de gelegenheid om nauwer in kontakt te komen met verschillende groepen menschen. In de eerste plaats met het Javaansche landvolk in zijn doen en laten en zijn werk op het land. Maar ook de nauwere kennismaking met Europeanen, officieren en ambtenaren, dateert waarschijnlijk uit deze periode. Tijdens het langdurige verblijf te velde of in kleine forten was de gelegenheid daartoe gunstig. Ten slotte heeft R. M. A. Gondakoesoema aan deze jaren, die hij buiten de stad doorbracht, waarschijnlijk grootendeels zijn liefde voor de natuur en zijn buitengewoon groote kennis van planten en dieren te danken.

Tijdens de laatste periode van den Java-oorlog is R.M.A. Gondakoesoema teruggeroepen uit het leger te velde en te werk gesteld bij het burgerlijk bestuur van de Mangkoenagaran. Zijn begaafdheden hadden toen reeds de aandacht getrokken. Binnen betrekkelijk korten tijd werd hij belast met de waardigheid van Regent-Patih, Hoofd van het burgerlijk bestuur van het Mangkoenagaran'sche Rijk, tijdens de regeering van zijn neef K.G.P.A.A. Mangkoenagara III (in 1765 volgens Javaansche jaartelling of 1837 A.D.) om daarna in 1778 (of 1850) tot Pangeran te worden verheven.

Het spreekt vanzelf, dat deze tijd van het grootste gewicht is geweest voor zijn vorming tot bestuurder. Gewend aan militaire orde en op de hoogte van de toestanden, kon hij in de moeilijke jaren, die noodig waren om Midden-Java tot rust te brengen na de woelingen van den oorlog, zijn organisatietalent oefenen en tevens zijn land van veel nut zijn.

Ten slotte is, bij den dood van P.A.A. Mangkoenagara III, daar deze geen zoons, geschikt om op te volgen, naliet, P.A. Gondakoesoema aangewezen, om op te volgen als Hoofd van het Mangkoenagaran'sche Huis. Hij was toen 43 jaar oud. Als zoodanig heeft hij geregeerd van 1781

tot 1810 volgens Javaansche jaartelling of van 1853 tot 1881 volgens Europeesche berekening.

Het is hier niet de plaats, om nader in te gaan op de verdiensten, die P.A.A. Mangkoenagara IV zich heeft verworven jegens het Mangkoenagaran'sche Rijk. Genoeg zij het, te zeggen, dat het begin van de moderne ontwikkeling en van de ekonomische vooruitgang van dit gebied van zijn regeering dateert. Wellicht zal er later gelegenheid bestaan, dit in het licht te stellen; thans ontbreekt daartoe nog het noodige.

P.A.A. Mangkoenagara IV is gestorven in 1810 volgens Javaansche jaartelling of in 1881 volgens Europeesche berekening, 72 jaar oud, na 29 jaar aan de regeering geweest te zijn. Twee zijner zoons hebben hem na elkaar opgevolgd in de regeering als P. A. A. Mangkoenagara V en VI.

Na deze korte levensschets moge nu een beschouwing van het werk van P. A. A. Mangkoenagara IV als dichter volgen.

In de Javaansche letterkunde speelt de dichtkunst een geheel andere, en een veel belangrijker rol, dan in de gelijktijdige literatuur van de meeste Europeesche volken. Wel kan men de positie van de dichtkunst in het Javaansche geestesleven waarschijnlijk eenigszins vergelijken met die, welke zij innam in het gevoelen van de menschen van het Westersche „Herfsttij der Middeleeuwen" of misschien nog meer met de poëzie van de Grieksche „Middeleeuwen". Dichtwerken, d.w.z. werken, geschreven in gebonden rede, waren de eigenlijke literaire producten, proza kwam pas daarna. Het Javaansch kende dan ook lang geen eigenlijk woord voor dichter, immers ieder schrijver was dichter; proza noemt men in het Javaansch bekorting, n. m. van het in dichtmaat opgestelde werk. Het gebruik van proza in de nieuwere Javaansche letterkunde voor werken met letterkundige pretentie is dan ook niet zoo oud; het dateert misschien pas van de tweede helft van de 18e eeuw. Pas in de laatste 50 jaar heeft het echter een ruimere toepassing gekregen, vooral onder invloed van het moderne verkeer, in de eerste plaats de nieuwsbladen.

Een tweede eigenschap, waardoor de Javaansche dichtkunst zich onderscheidt van de moderne West-Europeesche, is dit, dat zij steeds in nauw verband staat met de muziek, in het bijzonder de zang. Javaansche dichtwerken worden bij voorkeur zingend of zangerig rythmisch voorgedragen: aan het kloppen of slaan van dit rythme is het woord voor poëzie (tĕmbang) ook ontleend. De dichtwerken, die het meest aanspraak op gevoelswaardeering van de Javaansche letterlievenden maken, moeten o.a. ook vooral aan dezen eisch voldoen, dat binnen elke regel van elk couplet en in de verhouding van de regels onderling het rythme zuiver bewaard blijft. Het tot het gevoel sprekende element van Javaansche gedichten ligt voor de meeste Javanen minstens evenzeer in den inhoud van het gedicht, den zin der woorden, als in het muzikale rythme, dat die woorden draagt en medevoert. Ook voor hen, die de woorden niet of slechts zeer gedeeltelijk verstaan of begrijpen, kan daardoor het luisteren naar het voordragen van poëzie een genot zijn. Nog te meer is dit natuurlijk het geval, indien de voordracht tot kunstzang wordt, begeleid door een gamelan-orkest; de rythmische muziek is dan onbetwist hoofdzaak.

Moge het voorafgaande althans eenigszins het uiterlijk van de nieuwere Javaansche dichtkunst karakteriseeren: lange gedichten, vaak folianten vol, met sterk muzikaal rythmisch vers; de wijze, waarop gebeurtenissen medegedeeld, gevoelens uitgedrukt worden, is nog minder gemakkelijk te schetsen. Wellicht zou men kunnen zeggen, dat een Javaansch verteller, een dichter van verhalende poëzie, als hij gebeurtenissen meedeelt, deze den hoor-

der (op den lezer is pas in de tweede plaats gerekend) als een serie tafereelen laat zien, een ,,vertraagde film'',waarvan sommige episoden afzonderlijk tot in finesses geschilderd, de meeste slechts in hoofdzaak getypeerd worden. Schijnbare kleinigheden, bijpersonen, worden daarbij niet vergeten, als zij bij kunnen dragen tot het vormen van een levendig beeld. De personen worden bijna zonder uitzondering sprekend binnengevoerd; ook hun gedachten en gevoelens deelt de dichter mee, hun karakter drukt hij uit, door te vertellen, wat zij bij zich zelf zeggen of zouden hebben kunnen zeggen. De invloed van het tooneel, de wajang, is hierin onmiskenbaar.

Voor de beschrijving van personen en plaatsen maakt de dichter graag een ruim gebruik van den buitengewonen rijkdom van de Javaansche taal aan woorden, die uitdrukken de schakeeringen van allerhande vormen en toestanden van de voorwerpen om ons heen, vooral ook van hetgeen de levende en doode natuur te zien geeft. Deze woorden suggereeren den hoorder den gevoelstoestand van den held van het verhaal, hetzij door hun eigen overdrachtelijke beteekenis, hetzij door hun assonantie of klankassociatie met andere woorden, welke dien gevoelstoestand uitdrukken. Met andere woorden: de omgeving wordt getypeerd als medelevend met de gevoelens van de handelende personen, of, weer anders gezegd, de personen verkeeren in innige gemeenschap met alles wat hen omringt. In de wereld van de Javaansche poëzie en het Javaansche denken heerscht een kosmisch gemeenschapsgevoel. Hiermee in verband staat haar afwijzende houding tegenover fundamenteele splijting, tragiek.

Dit gevoel voor de diepere beteekenis van de klankassociaties der woorden heeft een grooten invloed gehad op de vorming der Javaansche dichtkunst niet alleen, maar ook op die van den Javaanschen taalschat. Een gedeelte van de groep der wisseltermen in het Javaansch, waaronder vele krama-woorden, berust erop. Het gevoel voor die diepere beteekenis staat ongetwijfeld in verband met de structuur van de taal zelve, immers de woorden zijn opgebouwd uit tamelijk gemakkelijk te herkennen wortels, die zelf vaak als zelfstandige woorden voorkomen.

De Javaansche dichtkunst heeft al van ouds deze eigenschap van de taal, haar rijkdom aan assoneerende en zinverwante woorden, weten te benutten tot het bereiken van bijzondere effecten van klank en gevoel. In de eerste plaats door tal van soorten van rijm en assonantie, in het begin, het midden en het eind van de woorden, volgehouden vaak verscheidene regels door. Maar dan ook door het ontwikkelen tot een kunstvorm van de wangsalan, de ,,keerspreuk''. Dit is in zijn eenvoudigsten vorm een soort van raadsel, waarvan de oplossing gezocht moet worden voornamelijk door klankassociatie van de verschillende woorden, waarin het raadsel vervat is. Waarschijnlijk staat dit in verband met het gebruik van een gewijde en geheim te houden taal, zooals dat nog voorkomt in minder ontwikkelde samenlevingen, wier religieus gevoel dat vereischt. In de Javaansche dichtkunst is de wangsalan echter ontwikkeld tot een kunstig spel met klanken, door middel waarvan de begaafde dichter op hoogst suggestieve wijze den hoorder het verband weet te doen gevoelen tusschen de ons omringende wereld en de roerselen van het gemoed.

Na de voorafgaande opmerkingen over de Javaansche dichtkunst in het algemeen mogen we nu onze aandacht vestigen op de poëzie van P.A.A. Mangkoenagara IV.

Zijn geschriften laten zich gemakkelijk verdeelen in beschrijvende werken, leerdichten, brieven en kunstpoëzie.

De beschrijvende werken zijn bijna alle zonder uitzondering gedichten, die tot onderwerp hebben een reis per rijtuig of te paard, die P.A.A. Mangkoenagara IV

zelf of een zijner zoons maakte, meestal naar een der pasanggrahans in zijn gebied. Alle omstandigheden van de reis zelf worden dan beschreven, van het vertrek uit Sala tot het oponthoud aan elke pleisterplaats, om ten slotte te komen tot een beschrijving van de pasanggrahan zelf en de genoegens welke den gasten daar verschaft worden.

Dergelijke beschrijvingen van reizen, afgewisseld met rusten, komen in de oudere en nieuwere Javaansche letterkunde veel voor. De Tjĕnṭini, om maar een voorbeeld te noemen, is er vol van. Men denke ook aan de reis van Koning Hajam Woeroek van Madjapahit, waarvan de beschrijving een van de meest belangwekkende gedeelten van de Nagara Kĕrtagama uitmaakt. In oudere werken maken dergelijke reisbeschrijvingen echter steeds deel uit van een grooter geheel; bij P. A. A. Mangkoenagara IV staat deze soort gedichten op zichzelf. Het onderwerp geeft gelegenheid tot uitweidingen en schilderingen van natuurtafereelen; de dichter kan er zooveel hem lust zijn beheersching van de poëtisch muzikale woordkunst in laten uitkomen. De personen, die de reis maken, treden daarbij geheel op den achtergrond; als verhaal van gebeurtenissen of als karakterschets van personen zijn deze stukken dan ook niet op te vatten.

In de gedichten van dezen aard, die van de hand van P. A. A. Mangkoenagara IV afkomstig zijn, is vooral op te merken een groote beheersching van de taal. In het bijzonder valt dit op bij natuurbeschrijvingen; van de zeer groote rijkdom van de Javaansche taal aan namen voor alle wezens en voorwerpen uit de levende en doode natuur schijnt hij zich het grootste deel eigen gemaakt te hebben. Ongetwijfeld kan men hierin zien den invloed van de lange jaren, dat hij als militair op het land heeft doorgebracht.

Zeer vaak wordt er ook gebruik gemaakt van aaneenschakelingen van rijmende of assoneerende woorden. Wangsalan's vindt men er daarentegen weinig of niet in. Doorloopend draagt deze beschrijvende poëzie het karakter van gelegenheidsgedichten; zij zijn ook bijna alle gedateerd.

Als zoodanig zijn zij iets nieuws in de Javaansche letterkunde, zoo niet afkomstig van P. A. A. Mangkoenagara IV zelf, dan toch uit zijn tijd. Zoo vormen zij een illustratie van een gedeelte van het leven van den hoogen Sala'schen adel in de tweede helft van de vorige eeuw. Reeds nu zijn dergelijke toestanden veranderd; in de toekomst zullen schilderingen als die van de beschrijvende gedichten van P. A. A. Mangkoenagara IV waarschijnlijk een historisch belang krijgen. Dit zelfde is ook te zeggen van de topografie, die men erin vindt.

P. A. A. Mangkoenagara IV heeft zich vooral in twee perioden van zijn dichtersloopbaan met deze soort poëzie bezig gehouden. De eerste periode ligt aan het begin van den tijd, dat hij optrad als dichter; ongeveer tusschen de jaren 1770 en '85 Javaansche jaartelling of 1842 en 1856 Europeesche jaartelling zijn drie groote beschrijvende gedichten geschreven. De meeste en grootste zijn echter geschreven tusschen de jaren 1800 en 1810 Javaansche jaartelling of 1871 en 1881 Europeesche jaartelling.

In de daartusschen liggende periode van 1785 — 1800 Javaansche jaartelling of 1856 — 1871 Europeesche jaartelling zijn de voornaamste leerdichten geschreven.

Deze didactische gedichten behandelen verschillende onderwerpen, gerangschikt naar de groepen van personen ('s Vorsten verwanten, ambtenaren, officieren enz.), voor wie zij bestemd zijn. De inhoud bestaat voor het allergrootste gedeelte uit zedekundige raadgevingen, die betrekking hebben op het dagelijksch leven, practische levenswijsheid, veelal geïllustreerd door vergelijkingen en voorbeelden, ontleend aan de natuur. Elk gedicht is een onderwijzing door den leeraar, hier P.A.A.

Mangkoenagara IV zelf, gericht tot zijn leerlingen; deze worden voortdurend persoonlijk toegesproken. Abstracte beschouwingen zijn er niet in deze gedichten te vinden.

Ook de Javaansche letterkunde van voor P.A.A. Mangkoenagara IV bezit verscheidene van dergelijke werken, men denke slechts aan de Woelang Reh. De onderwijzingen van P. A. A. Mangkoenagara IV onderscheiden zich daarvan niet wezenlijk naar den inhoud, immers de dichterlijke vorst was geheel ingeleefd in de sfeer van het nieuwere, moslimsche, Javanisme, waarvan hij ook de zedelijke grondstellingen geheel aanvaardde. Alleen kan men misschien als kenmerk van zijn werken constateeren, dat hij iets meer den nadruk legt op de persoonlijke verantwoordelijkheid van hooggeplaatsten (want daarvoor zijn de onderwijzingen bestemd) tegenover het volk, voor welks welzijn zij te zorgen hebben. De moraal is gericht op de praktijk des levens; de meer bespiegelende werken, die wel aan P. A. A. Mangkoenagara IV toegeschreven zijn, zijn waarschijnlijk niet van zijn hand.

De taal van deze groep leerdichten is betrekkelijk eenvoudig; er is niet gestreefd naar het tentoonspreiden van woordkunst. Ook worden er niet veel kawiwoorden in gebruikt, in tegenstelling met de beschrijvende gedichten, zoowel als met de kunstpoëzie.

Een groep gedichten, die het meest overeenkomst vertoont met deze leerdichten, zijn de brieven in versmaat, waarvan P. A. A. Mangkoenagara IV er talrijke heeft geschreven, gericht vooral aan zijn zoons en andere familieleden. Veelal bevatten zij ook een zedekundige les of beschouwing; steeds hebben zij betrekking op een bijzonder feit. Daardoor naderen zij tot gelegenheidsgedichten. De taal komt overeen met die van de leerdichten; er zijn echter ook brieven, die in wangsalans geschreven zijn en dus meer tot de kunstpoëzie behooren. Het gebruik van poëzie ook voor deze gelegenheidsgedichten in brieven is iets eigens van P. A. A. Mangkoenagara IV, ofschoon in groote poëtische werken over geschiedenis en dergelijke, als er een brief ten tooneele verschijnt, deze natuurlijk ook in dichtmaat is opgesteld.

De vierde groote groep gedichten van P. A. A. Mangkoenagara IV wordt gevormd door kunstpoëzie. Onder deze benaming kan men samenvatten een aantal grootere en kleinere dichtwerken, waarin de dichter alle verfijning en woordkunst, die de Javaansche taal en versbouw kennen, heeft gebruikt. Verscheidene dezer gedichten bestaan geheel uit wangsalans; overal is gestreefd naar de meest mogelijke harmonie met fijne nuanceering van klank.

Behalve de gewone nieuwere Javaansche versmaten (matjapat) heeft P. A. A. Mangkoenagara IV in sommige dezer dichtwerken ook oudere maten gebruikt (tĕmbang tĕngahan en gĕḍe), welke overigens lang in onbruik waren. Elders weer heeft hij variaties op bestaande versmaten vervaardigd, of combinaties van verschillende versmaten in een gedicht op de wijze van beurtzangen gebezigd.

Van al deze gedichten geldt in nog hoogere mate dan van de andere poëzie van P. A. A. Mangkoenagara IV wat reeds meermalen is opgemerkt, n. m. dat zij bestemd zijn om gezongen te worden. Verscheidene dezer werken zijn dan ook hoofdzakelijk te beschouwen als partituur voor zang, behoorende bij een muziekcompositie voor gamelan. Deze erbij behoorende composities zijn gedeeltelijk oud, een gedeelte is ook door of althans op aanwijzing van P. A. A. Mangkoenagara IV gemaakt.

De inhoud dezer gedichten moet men ook beschouwen in verband met het doel, waarvoor zij geschreven zijn. Het zijn grootendeels lyrische of elegische ontboezemingen van amoureuzen aard, door den minnaar tot zijn geliefde gericht.

Daarnaast zijn er een aantal, die alleen boomen, planten, bloemen enz. bezingen, hen in verband brengende met menschelijke gevoelens en hartstochten.

Vooral hierin is een groote kennis van en liefde voor de levende natuur op te merken.

P. A. A. Mangkoenagara IV heeft zich gedurende de geheele periode van zijn productiviteit als dichter bezig gehouden met dit genre van poëzie. De meeste gedichten van dezen aard zijn echter geschreven na 1800 Jav. jaartelling of 1871 Europeesche jaartelling. In het algemeen sluit dit genre van poëzie zich vrij nauw aan bij de beschrijvende gedichten, in tegenstelling tot de didactische werken. In deze kunstpoëzie heeft P. A. A. Mangkoenagara IV ongetwijfeld iets bijzonders en eigens bereikt. Deze gedichten zijn vervuld van een voornamen en tevens subtielen geest en een speelsch vernuft, die geheel passen in het kader van de Soerakarta'sche hofkunst gedurende den nabloei van haar gouden tijd. Als dichter dezer kunstdichten en leider bij de compositie van de erbij behoorende muziek, heeft P. A. A. Mangkoenagara IV uitdrukking gegeven aan het verfijnde, soms gemaniëreerde kunstgevoel van Sala, en tevens de richting aangewezen, waarin zijn opvolgers op het gebied van de Javaansche toonkunst en poëzie, waaronder zijn zoon P. A. A. Mangkoenagara V, zijn doorgegaan.

In het voorafgaande is nog geen melding gemaakt van eenige werken, waaraan P. A. A. Mangkoenagara IV waarschijnlijk slechts voor een gedeelte heeft medegewerkt, hoewel ze op zijn naam staan. Ze zijn ook niet kenmerkend voor zijn dichterstalent.

Om dit talent te karakteriseeren moet men zeggen, dat het niet dat is van een romantisch verhaler of een episch historieschrijver. Ook als dichter van practisch moralistische werken heeft P. A. A. Mangkoenagara IV zich niet in de eerste plaats roem verworven. De waarde van de gedichten in dat genre, wanneer men die, welke niet van zijn hand zijn, ter zijde laat, berust voornamelijk op het verband, dat men bij het lezen ervan legt tusschen het werk van den dichter en de persoon van den Vorst.

Als poëzie zijn de werken van P. A. A. Mangkoenagara IV echter in hoofdzaak vooral dan te waardeeren, wanneer zij ten volle kunnen getuigen van het muzikale talent van den dichter, zijn gevoel voor klank en rythme, voor praal en pracht van uitdrukking. Als dichter is P. A. A. Mangkoenagara IV in de eerste plaats taal- en toonkunstenaar, van de hoofsche kunstpoëzie is hij de grootste vertegenwoordiger in den nieuweren tijd. Als zoodanig heeft hij zich een eerste plaats verworven in de geschiedenis van de Javaansche letterkunde: tot op heden wordt hij nagevolgd.

De toekomst zal moeten leeren of zijn richting zich zal bestendigen, dan wel of een minder aristocratisch-verfijnde strooming ook in de Javaansche dichtkunst tot wasdom zal komen.

DE OUDERDOM VAN DE WAJANG WONG

door

H. O.

Ein Narr fragt mehr, als zehn Weise beantworten können.

Wij lezen dikwijls, dat de Wajang Wong van betrekkelijk jongen oorsprong is. Serrurier (De Wajang Poerwa, Leiden 1896) geeft volgens verschillende bronnen op, dat het de eerste vorst van Djokja, volgens anderen het eerste hoofd van het Mangkoenegarasche huis is geweest, die het eerst de wajang wong heeft ingevoerd, en noemt eindelijk als uitvinder Pangeran Adipati Aria Mangkoenegara IV, die door de wajang wong zoowel Poerwa-, Pandji- als Damar Woelan-verhalen deed vertoonen.

Deze laatste overlevering schijnt nu algemeen als vaststaand te worden beschouwd (vergl. Djawa, Extranummer van 4.9.24, en ook wat Dr. Pigeaud schrijft in het Programma van het Java Congres 1926). In het artikel ,,Tooneel'' door J. S. & A. B. B. v. Z. in Djawa 6, No. 2, wordt deze traditie ook als ongetwijfeld betrouwbaar aangenomen, en toch voelen de schrijvers intuitief, dat zij hen niet bevredigt. De cultuur, die uit eene uitvoering spreekt zooals wij ze aan de vorstenhoven van Solo en Djokja zien, kan niet pas een eeuw geleden zijn ontstaan, geschapen door het woord van een kunstzinnigen vorst; zij moet veel, veel ouder zijn. Ik schrijf dit niet, om afbreuk te doen aan de groote verdienste, die het Mangkoenegarasche huis zich heeft verworven en nog heden verwerft ten opzichte van deze van eene onmetelijke cultuur getuigende kunst, door ze op te voeren tot den tegenwoordigen bloei.

Wie, zooals schrijver dezes, de uitvoeringen bij Pangeran Adipati Aria Mangkoenegara VII te Solo heeft bijgewoond, zal altijd in diepe dankbaarheid denken aan de sublieme tafereelen, die ons de vorst heeft doen zien. De schrijvers van bovenbedoeld artikel merken reeds op, dat de wajang wong misschien geleidelijk is ontstaan door het versmelten van zich reeds van ouds in de ruimte afspelende vertooningen en dansen, en maken gewag van de mogelijkheid, dat het Chineesche tooneel de aanleiding kan hebben gegeven tot het scheppen van de wajang wong. De bedoeling van schrijver dezes is, tot een onderzoek op te wekken, of de wajang wong niet reeds in den ouden tijd op Java heeft bestaan, en of Pangeran Adipati Aria Mangkoenegara IV niet misschien heeft doen herleven eene kunst, die sedert vele eeuwen reeds in Java inheemsch is geweest, en innig verbonden met de Javaansche cultuur.

Ik zal de wajang wong hier definieeren als eene tooneeluitvoering waarbij de dialoog door de uitvoerders wordt uitgesproken, de ,,dalang'' den begeleidenden of verbindenden tekst spreekt (dikwijls ook de rol van den griekschen Choros vervullende?) terwijl gemoedsaandoeningen, stemmingen, en wat in het europeesch tooneel door een monoloog wordt uitgedrukt, door dansen worden weergegeven, de strijd tusschen de helden eveneens gestileerd is in dansen, en een symbolisch dans-element haast iedere beweging op het tooneel beheerscht.

Winternitz schrijft in zijne ,,Geschichte der indischen Literatur'' over het ontstaan van het indische tooneel, gedeeltelijk uit andere bronnen citeerende, dat ,,haast ieder primitief verhaal een drama is, want de verhaler stelt zich niet ermee tevreden, zijn verhaal eenvoudig te vertellen, maar verlevendigt zijne woorden door mimieke intonaties en gebaren''...... ,,Een Ame-

rikaansch geleerde heeft uit de balladen-poëzie van de verschillende volken aangetoond, dat de voordracht van ballades oorspronkelijk altijd gepaard ging met zang en dans, zoodat men recht schijnt te hebben om te veronderstellen, dat uit zulke dansliederen het populaire drama zich heeft ontwikkeld.''

,,Ook in Indië heeft het drama ten minste zijn hoofdwortel in de oeroude balladen-poëzie.....; uit het dramatische element der ballade heeft zich het drama ontwikkeld..... Indien men bedenkt, dat in den ouden tijd dichtwerken van den aard van deze ballades aan een grooteren kring van toehoorders op geene andere wijze toegankelijk kon worden gemaakt dan door eene levendige, met mimiek verbonden voordracht, dan is het ontstaan van het drama uit deze soort van poezië licht verklaarbaar.....''

,,De oudste ballades en dansliederen van dezen aard waren echter zulke, waarin bij offers en feesten verhalen van goden en halfgoden werden verteld. Want zooals bij andere volken, heeft ook in Indië het drama zijn diepsten wortel in den religieuzen eeredienst. Reeds in de vedische rituaal-teksten worden velerlei ceremoniën beschreven, die men bepaald als een soort van drama zou kunnen beschouwen. In den na-vedischen tijd waren spelen verbonden met de feesten van Indra aan het eind van den regentijd, en vooral met den eeredienst van de goden Wisnoe (Krisna, Rama) en Siwa. In het bijzonder was de eeredienst van Krisna met mimische dansen verbonden. Het Wisnoepoerana beschrijft, hoe de herderinnen, aangelokt door den nachtelijken zang van Krisna en Balarama, zich om den herdersgod scharen, om zich tot den ,,rasadans'' samen te sluiten, en hoe zij ,,dansende de daden en avonturen van Krisna naspeelden''. Juist op dezelfde wijze zijn, zooals door tallooze feiten uit de volkenkunde wordt bewezen, dans en mimiek algemeen bij de volken onafscheidelijk met elkaar verbonden, meestal ook als bestanddeelen van religieuze en tooverceremoniën. En reeds in de mimische dansen van de natuurvolken zijn de kiemen tot de ontwikkeling van eene dramatische kunst aanwezig.''

Winternitz poogt dan verder, ook uit de terminologie van het indische drama te bewijzen, dat in Indië dansen aan den wortel van het drama liggen, en dat deze mimische dansen en de daaruit voortgesproten spelen in de eerste plaats een bestanddeel van den religieuzen eeredienst vormden, meent hij daaruit te zien, dat de behouden literaire drama's altijd met een gebed (nandi) beginnen......

,,Voor den religieuzen oorsprong van het drama getuigt ook het feit, dat de godensagen en legenden, vooral die van Krisna en Rama, door eeuwen heen altijd en altijd weer onderwerpen voor hunne drama's hebben geleverd... Ook de populaire tooneelspelen in het hedendaagsche Indië worden bij religieuze feesten en aan heilige plaatsen opgevoerd en zijn nog altijd eene religieuze aangelegenheid..... Bij alle groote feestelijkheden van Kali Poedja, Doerga Poedja, het Basant (Vasanta) en het Holi worden in Indië spelen opgevoerd. Meestal dragen deze mimische uitvoeringen nog het oorspronkelijke, zuiver religieuze karakter, d.w.z. zij stellen eene episode uit den legendenschat van de te vieren godheid voor.''

Ik moet met deze aanhalingen uit Winternitz volstaan om mijne eerste vraag te doen, of ook in Java in den ouden tijd bij tempelfeesten opvoeringen in den trant van de hedendaagsche wajang wong hebben plaats gehad. Volgens Kats (Dancers and actors of the Isle of Bali, Inter-Ocean 1924, 10 & 12) treden in Bali de Baris-spelers in hunne dansen bij tempel-feesten op. Dat een zeker verband tusschen religie en wajang-koelit-opvoeringen, in spijt van den Islam, ook heden op Java nog bestaat, is bekend en hoeft hier niet verder uitgevoerd te worden. Over den dans schrijft P. A. Soerjadiningrat (Programma van het

Java-Congres 1926): „De Javaansche danskunst is voor den Javaan van groote beteekenis; religieuze en dramatische elementen maken den dans voor hem tot een plastische literatuur, een literatuur, die iedere toeschouwer naar zijn aard begrijpt. Het gewijde karakter van den dans naar Javaansche opvattingen blijkt uit het feit, dat de dansvoorstellingen door de Javaansche vorsten werden gegeven als een offer bij plechtige gelegenheden of aangeboden aan hooge gasten." In de Hindoe-periode moet dit verband echter veel hechter zijn geweest, en de veronderstelling, dat bij feesten in zekere tempels ook op Java zekere tooneelstukken werden opgevoerd, die „eene episode uit den legendenschat van de te vieren godheid voorstelden", mag wel niet als onlogisch worden beschouwd. Zal het mogelijk zijn, dat de reliefs, die wij op zekere tempels vinden, het bestaan van zulke tooneeluitvoeringen aantoonen? Het verband tusschen de godheid en de legende van de reliefs van een tempel is klaarblijkelijk; zouden de kunstenaars de „illustraties" van de legenden, de scenes, die door de enkele reliefs worden voorgesteld, niet uit hun hersens hebben geput, maar uit wat zij in zulke tooneelvertooningen levend voor oogen hebben gehad?

Deze gedachte is reeds uitgesproken in de „Sudamala" door Dr. van Stein Callenfels, naar welk werk kortheidshalve zij verwezen. Dr. van Stein Callenfels merkt ook uitdrukkelijk het verschil op tusschen den „wajang-" en den „kakawin-"stijl en toont in de reliefs duidelijk verschillende details aan, die uit de wajang moeten zijn overgenomen. Dit zou echter niet mogelijk geweest zijn, als de wajang nog niet bestond, en wij kunnen dus wel tot de conclusie komen, dat zij in 1280 Çaka reeds lang heeft bestaan. De wajang echter in welken vorm? Het is zuiver persoonlijk gevoel dat mij voor een menschenspel doet stemmen, het gevoel, dat om deze reliefs te scheppen, de kunstenaars de voorwerpen levend voor oogen moeten hebben gehad, en dat zij niet uit de wajang koelit of de wajang beber hebben geput. (Ik moet hier gewag maken van de vraag, of het menschenspel of het schimmenspel ouder is: is niet het schimmen-, het poppen-spel, een „Ersatz", een surrogaat van het menschenspel dat wel later in de verdere ontwikkeling zijn eigen weg is gegaan, echter nooit zou zijn ontstaan, indien het voorbeeld, het menschenspel, er niet reeds geweest was?) Tot mijn spijt staan mij niet voldoende gegevens ter beschikking om te kunnen nagaan, in hoeverre er nog in andere reliefs op andere tempels de mogelijkheid bestaat van een verband tusschen den eeredienst van den tempel, de reliefs en tooneelstukken uit den legendenschat van de godheid, die er in vereerd werd. Eene andere vraag is nog of, wat er in de reliefs wordt voorgesteld, op een maskerspel terug zou gaan of op menschenaangezichten, zooals zij zonder masker op het tooneel zouden te zien zijn geweest. Naar de reproducties in „Sudamala" zou ik zeggen, dat er voldoende uitdrukking in de aangezichten ligt, om het masker-voorbeeld van de hand te wijzen. Ik houd trouwens het maskerspel, zooals het op Java bestaat, ook voor eene uitvinding, geboren uit de behoefte, met den tijd stereotiep geworden gelaatstrekken van zekere personen uit de legenden ook dan te moeten weergeven, als de gelaatsvorm van de tooneelspelers er niet geschikt voor was, en later kan het gebruik van maskers zijn eigen, gedeeltelijk magischen weg hebben gevolgd. In zijn bovengenoemd artikel over dansers en spelers op Bali zegt de heer Kats, dat bij het uitkiezen van de gamboeh-spelers, die zonder masker optreden, zeer nauwkeurig wordt gelet op de gelaatsuitdrukking van de hoofdpersonen; wie een prins moet voorstellen, moet ook een prinselijk gelaat hebben, enz., en hetzelfde geldt ook voor de hedendaagsche wajang wong

op Java. Eene laatste vraag is nog, of wij in zulke reliefs, die wij misschien op tooneelvertooningen zouden kunnen terugvoeren, ook den dans kunnen terugvinden, die voor de hedendaagsche wajang wong karakteristiek is. Ik heb boven reeds opgemerkt, dat door den dans wordt weergegeven stemming, monoloog of iets dergelijks, wat weinig voor de illustratie eener legende in aanmerking zou komen; echter verbeeld ik mij wel, in enkele van de weinige relief-reproducties, die mij ter beschikking staan, hier en daar iets te zien, wat aan de dansen van de wajang wong herinnert, b.v. in de Rama-reliefs van de Lara-Djonggrang-groep (in Dr. Stutterheim's „Rama-Legenden und Rama-Reliefs in Indonesien"). Eene studie van het verband tusschen tempel-reliefs en tooneel op Java zal zeker van groot belang zijn, en met de dateering, die wij van vele tempels hebben, zal ook misschien de mogelijkheid gegeven zijn, den ouderdom van de wajang wong verder te bepalen. (Winternitz schrijft, dat in Indië ook boeddhistische dichters scenes uit de Boeddha-legende dramatisch hebben bewerkt.) Ik stel hier alleen de vraag, of wij in de tempel-reliefs een bewijs mogen zien, dat de wajang wong reeds vele eeuwen oud is?

Een andere bron, waaruit wij nog gegevens over een vroeger bestaan van de wajang wong zouden kunnen putten, is natuurlijk de javaansche literatuur. Tot mijn grooten spijt is door mijne ontoereikende kennis van de javaansche taal deze bron voor mij haast gesloten, en ik moet mij tot het zeer weinige beperken, dat mij door vertalingen toegankelijk is. De „Pararaton" (uitg. Brandes) vermeldt in hoofdst. IX, dat Çri Hajam Woeroek, als hij wajang speelde, den bijnaam droeg van Dalang Tritaradjoe, bij het „amadoni" den bijnaam van Pager antimoen, en bij de scherts-wajang (banjol) den bijnaam van Gagak katawang. Dr. Brandes vertaalt „amadoni" met „tegenover vrouwen"; Prof. Kern echter (in de inleiding tot de „Nagarakṛtagama") meent, dat met „amadoni" het mededingen met anderen (in de wajang) bedoeld is. De „Nagarakṛtagama.' (uitg. Prof. Kern, met aanteekingen van Dr. Krom) bevat echter meer over deze liefhebberij van Hajam Woeroek; zoo heet het in zang 27:

> „Veelvoudig waren de spelen, die
> „de Vorst feestvierende instelde:
> „alle dingen die aan de lieden der
> „streek hartelijk genoegen konden
> „geven, werden uitgevoerd: allerlei
> „masker-spelen en spiegelgevechten,
> „welke de stomme verbazing der
> „tocschouwers wekten. Inderdaad,
> „hij was een god, die nederdaalde en
> „in de wereld rondwandelde."

en zang 66 vertelt:

> „In de feesttent danste Z. Maj. de
> „Koning, waarbij slechts de ver-
> „schillende dames als toeschouwsters
> „tegenwoordig waren."

In zang 91 „wordt eene uitvoerige beschrijving gegeven van eene tooneelvertooning, waarbij allerlei hofgrooten als medespelers optraden, en de koning door zijn voortreffelijk spel de toeschouwers beurtelings deed schaterlachen en tot tranen toe roerde". (Inleiding, bl. 15). Zoo als Prof. Kern zelf schrijft, is er juist in zang 91 zeer veel niet zoo duidelijk als wij zouden wenschen, maar wij kunnen uit de woordelijke vertaling wel opmerken dat 's Konings vader zelf de gamelan bespeelde (of als regisseur optrad), dat de Koningin een mimisch gezang ten beste gaf, en dat Z. M. zelf, die eerst bij een vroolijk drinkgelag met zijne hovelingen liedjes had gezongen, later met jongelingen van aanzienlijken huize zich als tooneelspeler vertoonde, en wel in een schertsstuk, dat gevolgd werd door tooneelen van aandoenlijken aard. — Ik zal

haast niet mogen aannemen, dat hier in gezang 91 enkel maskerspelen werden bedoeld, ofschoon ook deze uitlegging niet geheel onmogelijk is.

Andere historische bronnen uit de javaansche geschiedenis staan mij tot mijn spijt niet ter beschikking, en ik moet dus de vraag open laten, of deze liefhebberij in tooneelvertooningen van Hajam Woeroek wel iets persoonlijks was, zooals Prof. Kern het opvat, dan of zulk een liefhebberij in javaansche kronieken ook van andere vorsten wordt vermeld, en de aangehaalde verzen uit de „Nagarakrtagama" alleen moeten aantoonen, dat Hajam Woeroek ook uitmuntte in een kunst, die reeds lang een vast bestanddeel was van de javaansche vorstenhoven, en wier uitoefening reeds toen behoorde tot de beschaving en cultuur van de voornaamsten van het rijk?

Voor deze laatste opvatting pleit, wat wij in den Pandji-roman over mimische dansen en wajang vinden. Helaas staan mij ook hier niet de oorspronkelijke bronnen der beschikking, maar alleen de maleische bewerkingen, en wel de „Hikajat Pandji Semirang" (uitg. Volkslectuur) en de inhoudsopgaven van verschillende andere maleische teksten in Rassers' „De Pandji-Roman". Nu is eene maleische bewerking van bestanddeelen van vreemde literaturen als „bron" wel met zekere voorzichtigheid op te nemen; de Maleier zal niet woordelijk vertalen, maar na-vertellen, en dit navertelsel dikwijls met eene zekere maleische saus overgieten, om het voor zijne eigen landslieden smakelijker te maken. Deze „saus" bestaat uit zekere stereotiepe phrasen, epitheta ornantia, schilderingen en opsommingen, die dikwijls herhaald worden, en aangezien deze bewerkingen, voordat zij werden neergeschreven, misschien het eigendom zijn geweest van verschillende generaties van „penglipoer lara", professioneele sprookjesvertellers, die er op hun beurt weer veranderingen, toevoegingen en herhalingen in hebben aangebracht, omdat zij precies wisten, wat hunne toehoorders het meest boeide, zullen er vaak belangrijke verschillen bestaan tusschen eene maleische bewerking en den oorspronkelijken tekst. Ik zal de vraag, of niet de eene of andere conclusie, die Dr. Rassers heeft getrokken, misschien meer voor rekening van de bewerking in het Maleisch zou kunnen komen, hier buiten beschouwing laten; wij kunnen wel als vaststaand aannemen, dat alles, wat over dansen en wajang in den Pandji-roman wordt gezegd, betrekkelijk nauwkeurig uit het origineel is overgenomen, omdat het hier om iets vreemds gaat, dat geen bestanddeel vormt van de cultuur der Maleiers van Riouw, Palembang en Malakka.

De „Hikajat Tjekel Waneng Pati", waarvan Dr. Rassers eene uitvoerige inhoudsopgave geeft, vertelt: In het paleis Karang Koesoema Sari begint Indra Kamadjaja zelf de gamelan te bespelen. Sang Rokma Djaja danst het spel „Darma Dewa met Darma Dewi, hoe deze, toen zij met elkander wilden huwen, zich incarneerden onder de menschen" (Rassers, pag. 20), en twee nimfen, die het hebben gezien, verhalen van de schoonheid van het schouwspel en worden geplaagd dat zij verliefd waren geworden op de vertooners (R. p. 21).

In Daha worden bij een bezoek van het vorstenpaar van Koeripan bij eene plechtige wassching ook dansen uitgevoerd door de priesters (R. p. 25, het maleische woord voor priester is niet genoemd).

Van Koeripan wordt vermeld, dat het eene feest op het andere volgt: maskerspel, wajang wong en andere vertooningen (R. p. 28), en later worden nog weer wajang- en topeng-uitvoeringen genoemd (R. p. 32).

(Wat wajang-figuren als batik-patronen betreft, zij hier nog opgemerkt, dat op p. 32 vermeld wordt, dat de prinses van Daha aan den prins van Koeripan een

met wajang-figuren gebatikt kleed zond, dat zij zelf had bewerkt en later ontvangt de prins als Adipati Tambak Baja van prinses Tjandra Kirana nog eene broek, gebatikt in het patroon „Gringsing wajang lelakon Ardjoena Tapa", dat ook genoemd wordt in de Sjaër Kin Tamboehan, echter als weefsel. Dit laatste kan een fout zijn van den maleischen dichter, die niet wist, wat batikken was; ik heb echter eens op Bali een geweven doek gekocht met wajang-figuren).

In Daha voert Raden Inoe als Adipati Tambak Baja een dans uit met schild en dolk, terwijl zijne dienaren met hun mond het geluit van de gamelan nabootsen (R. p. 63).

Op zoek naar den Kroonprins van Koeripan komen ook Arja Prabangsa, Arja Soera Semi en Mesa Tandraman naar Daha en vermommen zich met hun dienaren als gamboeh-spelers. Op het marktplein geven zij eene uitvoering van het spel „Djaran goejang", die algemeen bijval vindt, en later spelen zij ook voor de vorstelijke familie, en wel avonturen van Raden Inoe (R. p. 96/97).

Bij een groot feest van den Bagawan van Koeripan aan de Zuidzee worden wajang- en dans-opvoeringen gegeven met gamelan-spel in de bosschen langs het zeestrand en in de open ruimte tusschen de rotsen, dag en nacht door. Als de tijd van volle maan gekomen is, voert op verzoek van de Permaisoeri van Koeripan de prinses Ratna Koemala met andere Oostelijke prinsessen een reidans uit in het maanlicht; zij vervaardigt daarvoor een pop, die zij al dansend dekt met haar gordeldoek, en zij zingt daarbij een weemoedig lied, waardoor zij alle aanwezigen tot tranen ontroert. (R. p. 103/104).

De hemelsche tuin Bandjaran Sari daalt plotseling op de aarde neer, het geheele vorstelijke gezelschap wordt naar den tuin uitgenoodigd door nimfen, en als deze het verlangen te kennen geven, om eens te zien, hoe men zich op de aarde vermaakt, moeten Adipati Kandang en Adipati Djoeminah de wajang vertoonen, waarbij zij afgelost worden door Praboe Singasari en Praboe Daha (R. p. 107). Toen den volgenden morgen de nimfen verzochten, ook de dansen der aardbewoners eens te mogen aanschouwen, werd de gamelan bespeeld en had er eene dansvertooning plaats in twee partijen, aan de eene zijde in opvolgenden rang Ratoe Anom, Karta Boeana, Praboe Singasari, Praboe Daha en Singa Mantri, aan de andere zijde Ratoe Sotja Windoe, Praboe Mataram, Praboe Gagelang en de prinsen van Madanda en Toemasik. Op verzoek van den bagawan van Koeripan zal Ratoe Anom ook nog een dans vertoonen genaamd poelir(?); hij staat op, maakt zijne haren los, schort zijn gewaad op, schudt zijn gordeldoek, brengt zijn kris in orde, en als een pronkende pauw doet hij al tandakkend drie schreden; dan groet hij eerbiedig de bagawan's, staat recht op, met de linkerhand in de zijde, met de andere hand het teeken van den aap vasthoudend, en vraagt: „Wie kan zeggen, wie ik ben, zonder dat ik mij zelf noem?" Als Praboe Singasari antwoordt, dat niemand daartoe in staat is, verklaart hij: „Ik ben Kantjana van Daha, genaamd Raden Galoeh Lasmi Emas Poeri, Tjandra Kirana, de onvergelijkelijk schoone en goede". Dan laat hij het teeken los, doet weer drie schreden, wendt zich en schudt zijn gordeldoek — prachtig om te aanschouwen. Ook de prinsessen geven een dans ten beste, eveneens in twee groepen, en wel aan de Oostzijde Ratna Koemala met alle prinsessen uit Oosterland, en Tjandra Kirana aan de andere zijde met de prinsessen uit het Westen. De laatste danst ook nog alleen, eveneens met eene hand in de zijde, en met de andere het teeken van den aap vasthoudend; zij stelt daarbij voor Raden Inoe Kartapati Oendakan Rawisrangga, genaamd Ratoe Anom Koesoema Joeda (R. p. 107/108).

(Met het teeken van den aap zal hier-

boven bedoeld zijn een standaard met het teeken van den witten aap, dat volgens blz. 106 in een stoet voor den Bagawan van Koeripan uit wordt gedragen. Waar deze standaard vandaan komt, blijkt niet uit het uittreksel van den tekst, dat Dr. Rassers geeft. In de verzameling van maleische handschriften in de Preussische Staatsbibliothek te Berlijn bevindt zich eene ,,Hikajat Krisna, tjaritra deri bahasa Djawa", waarin verteld wordt, dat Krisna aan Ardjoena mededeelt dat de vorst van Hastina hem onrechtvaardig zal behandelen, en Noman (Hanoeman) van zijn moeder Dewi Indjani een standaard (toenggal) ontvangt, die aan Ardjoena bovennatuurlijke macht schenkt. In het Sanskrit-Mahabharata voert Ardjoena een apen-standaard).

Later wordt nog vermeld, dat bij eene andere gelegenheid de prinsessen Kantjana Sari en Sekar Tadji samen een afzonderlijken dans uitvoeren, de eene beginnend aan den Westkant, de andere aan den Oostkant, en de overige prinsessen en de vrouwen der adipati's verdeelen zich in twee partijen, die ieder eene der bovengenoemde prinsessen volgen (R. p. 123).

Bij de huwelijksfeestelijkheden tusschen de prinsen van Kling en de prinsessen van Singasari en Daha wordt op den zevenden dag zoowel binnen als buiten de stad het feest ingezet met wajang-opvoeringen, topeng en dans; groote feestmalen worden aangezicht, en ook de goden nemen deel in de algemeene vreugde; sommige zijn er, die een waaierdans uitvoeren als pronkende pauwen (R. p. 125).

De ,,Hikajat Pandji Semirang" vertelt, dat Galoeh Tjendera Kirana en hare hofdames mannendracht aandoen, hun haar afknippen en als ,,gamboeh's" door het land trekken. Overal voeren zij spelen op en kiezen stukken uit zooals de lelakon ,,Raden Tjekel Wanengpati birahi kapada Ken Sila Berangti" en andere, en overal raken de menschen verliefd op de mooie gamboeh's. Zij komen ook naar Gagelang en spelen in het huis van den Perdana Mantri het stuk ,,Ken Semi Poeri, toenangan Mangoen Sari, jang birahi"; later worden zij ook in het paleis uitgenoodigd. Pandji Djajeng Koesoema, die in den gamboeh Warga Asmara, zooals Tjendera Kirana zich nu noemt, oorspronkelijk Pandji Semirang meent te herkennen, maakt hem tot zijn trouwen vriend, die hem overal moet vergezellen. Als Djajeng Koesoema echter tegen den vorst van Lasem strijdt, wordt ook Prinses Nila Wati verliefd op den mooien gamboeh, totdat de jaloezie van Djajeng Koesoema eindelijk tot de ontdekking leidt, dat Warga Asmara niemand anders is dan Galoeh Tjendera Kirana.

Mogen wij veronderstellen, dat het ook hier om wajang-wong-uitvoeringen gaat en niet om maskerspelen? Wat de uitvoeringen der gamboeh's betreft, zoo had ik reden voor deze veronderstelling gezien in het meermalen verhaalde feit dat de menschen verliefd raakten op de mooie gamboeh's, want ik was van meening, dat dit niet mogelijk zou zijn geweest indien zij maskers hadden gebruikt. Deze gedachte werd echter als echt Westersch afgekeurd, en van Javaansche zijde werd mij gezegd, dat ook bij het maskerspel iemand zoo onder den indruk van de voorgestelde figuur kan geraken, dat de gevoelens ook op den figurant kunnen overslaan. Voor het woord ,,gamboeh" geeft het Maleisch woordenboek van Klinkert de beteekenis ,,Madoereesche of Javaansche dansmeid", het Javaansch woordenboek, die van ,,benaming van eene soort van Madoereesche dansers met schild, boog en dadap". Over de gamboeh's op Bali schrijft de heer Kats in zijn bovengenoemd artikel, na eerst een topeng te hebben beschreven: ,,Eene andere dergelijke uitvoering is gamboeh. Ook hier wordt een tooneelstuk opgevoerd door dialogen en dansen. De stukken worden altijd genomen uit het boek Malat, dat de avonturen van den Javaanschen held Pandji bevat.....

De spelers zijn, zooals in de topeng, prachtig gekleed, maar dragen geen maskers. De vorsten en rijksgrooten dragen kronen of andere sieraden." Of het woord „gamboeh" in de Pandji-verhalen uit de Javaansche teksten is overgenomen, en of het misschien nog eene andere beteekenis heeft of vroeger heeft gehad, kan in tot mijn spijt niet nagaan. Indien ik eene hypothese mag opperen, zou het die zijn, dat het woord „gamboeh" in de maleische Pandji-romans wordt gebruikt voor beroeps-tooneelspeler in tegenstelling met de beoefenaars van de kunst aan de vorstenhoven.

Mogen wij nu uit de aangehaalde passages uit de Pararaton, de Nagarakṛtagama en den Pandji-roman de conclusie trekken, dat het wajang-wong-spelen reeds eeuwen geleden een vast bestanddeel vormde van de Javaansche cultuur aan Javaansche vorstenhoven, en dat de deelname eraan door de hoogststaande personen als vorsten, prinsen en prinsessen een deel vormde van hunne opvoeding en beschaving? (Want zonder in de kunst geoefend te zijn, zouden ook de prinsen en prinsessen in de Pandji-verhalen niet zoo'n succes als „gamboeh's" hebben behaald).

Er rijst dan eene derde vraag: die naar het verband tusschen de tempelspelen en de spelen aan de vorstenhoven, of misschien die van het overgaan van het een naar het ander. Ik durf het echter niet aan, ook maar eene hypothese voor de oplossing van deze vraag te opperen.

Ik heb er reeds boven gewag van gemaakt, dat in de Pandji-verhalen dikwijls de uitdrukking „wajang-orang" benevens „topeng" gebezigd wordt. De „Hikajat Radja Pasai" (vergel. Djåwå 6, No. 3) vermeldt, van Madjapahit sprekende, „wajang wong, wajang koelit, dan topeng dan djoget tandak bedai dan djentera bebeksana (badajan sarta babeksan?)". Het is echter eene typisch maleische gewoonte, om bij dergelijke beschrijvingen maar alles aan te halen, wat er misschien te pas kan komen, en ik maak er hier alleen gewag van, om aan te toonen, dat de uitdrukking „wajang orang" of „wajang wong" meer dan een eeuw geleden reeds buiten Java bekend was, zonder te willen gissen, wat er eigenlijk precies mee bedoeld werd.

Ten slotte mag ik nog eens terugkomen op het door J. S. & A. B. B. v. Z. geopperde denkbeeld, dat het Chineesch tooneel misschien invloed zou hebben gehad op het ontstaan van de wajang wong. Hoe de schrijvers op deze gedachte zijn gekomen, werd mij duidelijker, toen ik de uitvoering van „Djaladara" op het laatste Java-Congres te Soerabaja had gezien. Reeds vroeger was mij het groote verschil tusschen de Solo'sche en de Djokja'sche „richting" opgevallen, dat ik hoe langer hoe duidelijker zie. Dit verschil komt het meest uit in de gevechten tusschen prins en prins, nog meer in die tusschen prins en raksasa. In de Solo'sche „richting" de prins kalm, bedaard, het voorbeeld van volstrekte zelfbeheersching tegenover den onstuimigen, woesten vijand, tot bliksemsnelle actie overgaande pas in het laatste oogenblik, een echt Oostersch vorst, volkomen in overeenstemming met de klassieke, oude traditie. In de Djokja'sche „richting" dikwijls een woest tieren over het geheele tooneel, in geweldige sprongen, met akrobaten-stukjes er tusschen, dat werkelijk doet denken aan het Chineesch tooneel, en ten minste voor mij, vaak een bijsmaak heeft van „playing for the gallery". En ik vraag mij af, of Djokja wel op den goeden weg is.



Javaansch Taalcongres gehouden te Djokjakarta Maart 1927

UIT DE JAVAANSCHE CULTUURBEWEGING

VERSLAG VAN HET JAVAANSCHE TAALCONGRES

georganiseerd door het Java-Instituut en gehouden te Jogjakarta, 25 t/m 27 Maart 1927.

Eerste dag.

Wajangspel-demonstratie door Abiranḍa.

Den 25sten Maart in den avond, in de vroegere ,,dalem'' van den tegenwoordigen rijksbestuurder in Joedanagaran.

De congressisten werden ontvangen door den Heer R. M. Rija Gandahatmadja, voorzitter van het Java-Instituut, kring Jogjakarta, tevens voorzitter van Abiranḍa, een vereeniging ter bevordering van het Javaansche wajangspel.

Aanwezig waren enkele dames, eenige Europeesche en Inlandsche autoriteiten, verschillende vertegenwoordigers van vereenigingen, en een tamelijk groot aantal belangstellenden, gezamenlijk ongeveer bij de honderd personen.

Iets voor achten leidde R. M. Rija Gandahatmadja de bijeenkomst in met een welkomstwoord aan de congressisten en een dankbetuiging aan Z. H. den Sultan, den Resident, Prins Pakoe-Alam en het Java-Instituut voor de verleende medewerking tot bevordering van het Javaansche wajangspel, waardoor de vereeniging Abiranḍa tot stand is gekomen, een vereeniging, die zich voornamelijk ten doel stelt goede ḍalangs (vertooners van het wajangspel) op te leiden; Inleider lichtte daarop toe, waarom men voor het wajangspel zoo veel over had. Het is, zoo zeide spreker, een edele kunst, want het leert vele zaken, die den mensch in een beschaafde maatschappij van pas komen. Staatkunde, taalkunde, zeden, wellevendheid en menschenkennis zijn alle in het wajangspel terug te vinden. Het edele, het verhevene en het nuttige van het wajangspel kennende, had Z. H. de Sultan dan ook gaarne zijn volle medewerking aan de tot standkoming van Abiranḍa verleend. Z. H. stelde daarenboven nog gaarne een leege ,,dalem'', goede verlichting en andere benoodigdheden gratis ter beschikking van de vereeniging. Ook den Rijksbestuurder was men dank schuldig voor de kostelooze verstrekking van dagelijksche benoodigdheden. Door den steun van genoemde autoriteiten en door de bereidwilligheid der medewerkers had Abiranḍa reeds veel bereikt, maar ze zou nog heel wat meer kunnen bereiken, indien ze over meer middelen te beschikken had. Daarom richtte spreker tot de aanwezigen het verzoek om zich als leden van Abiranḍa te laten inschrijven.

Daarna nam R. M. Djajadipoera het woord om de wajang-speldemonstraties der leerlingen in te leiden en toe te lichten. De cursus is verdeeld in 3 klassen, maar de 3e klas moet nog komen.

Beurtelings één voor één en soms groepsgewijs spreidden de leerlingen hun kunde ten toon. De demonstraties bestonden uit ,,matja kanḍa'' (voordragen van een beschrijving), ,,soeloek'' (het zingen van begeleidende stukken), en ten slotte het vertoonen van de wajangpoppen. Om 9 uur werd de bijeenkomst gesloten.

Tweede dag (26 Maart 1927).

Ochtendvergadering.

Het Javaansche taalonderwijs op de O. S. V. I. A., en op de Kweek- en Normaalschool voor Inl. onderwijzers.

Praeadviseur: R. Sasrasoeganda.

Evenals den vorigen avond werd het congres in de vroegere ,,dalĕm'' van den rijksbestuurder in Joedanagaran gehouden; de opkomst van de congressisten was grooter dan den vorigen avond. Iets over achten opende de voorzitter, Prof. Dr. R. A. Hoesein Djajadiningrat, het congres met een welkomstgroet aan de aanwezigen. Daarna zette hij het doel van het congres uiteen, hetwelk in hoofdzaak beoogde het verschaffen van gelegenheid aan een ieder om zijn gevoelens in verband met de gekozen onderwerpen kenbaar te maken, om zoo mogelijk overeenstemming te verkrijgen. Vervolgens betuigde de voorzitter namens het hoofdbestuur van het Java-Instituut dank aan de praeadviseurs, aan het bestuur van het Java-Instituut-kring-Jogjakarta voor de ontvangst van het congres, aan het comité voor het congres, aan den Directeur van Onderwijs en Eeredienst, welke zich ten congresse had doen vertegenwoordigen, voorts aan de verschillende vereenigingen, aan de bladen, wier verslaggevers aanwezig waren, aan de autoriteiten en aan allen, die aan het streven van het Java-Instituut hun belangstelling toonden. Ten slotte gaf de voorzitter zijn leedwezen te kennen, dat hij verhinderd was het congres ten einde toe bij te wonen. Daarom droeg hij de leiding van het congres over aan P. A. Soerjadiningrat, lid van het hoofdbestuur van het Java-Instituut. De Heer Boswinkel, vertegenwoordiger van den Directeur van Onderwijs en Eeredienst, bracht daarop de goede wenschen van zijn lastgever over.

Vervolgens nam P. A. Soerjadiningrat den voorzittershamer in handen en leidde de besprekingen. Het eerst gaf hij het woord aan R. Sasrasoeganda, ten einde zijn praeadvies over het Javaansche taalonderwijs op de O.S.V.I.A., Kweek- en Normaalschool nader toe te lichten.

Aan zijn praeadvies, dat reeds opgenomen was in Poesaka Djawi No. 4, Jaargang VI van April 1927, gaf R. Sasrasoeganda nog eenige toelichting, voornamelijk in verband met eenige termen, die spreker daar gebezigd had en die door velen

nog niet goed begrepen waren. Daarna voegde spreker aan zijn praeadvies nog toe: 1e. de wenschelijkheid, om voor taalonderwijzers in het Javaansch Soloneezen of Jogjaneezen te nemen, omdat men volgens de ervaring van spreker zich de Javaansche standaardtaal maar niet eigen kan maken, ook zelfs na lang verblijf in Solo of Jogja, indien men niet zelf van een dier gewesten afkomstig is; 2e. de wenschelijkheid van vergelijkende taalstudie op de drie genoemde onderwijsinrichtingen. Spreker moest daarbij echter erkennen, dat daartoe de tegenwoordige taalonderwijzers niet in staat zijn en wenschte daarom voorziening van betere leerkrachten.

Na den praeadviseur kreeg de heer Dwidjawijata het woord. Deze merkte op, dat praeadviseur geen rekening had gehouden met het nieuwe onderwijsplan, dat spoedig op de O.S.V.I.A. en de Kweekschool na hare omzetting tot middelbare scholen ingevoerd zal worden. Volgens spreker zou het Jav. taalonderwijs op beide onderwijsinrichtingen na hare omzetting tot middelbare scholen vanzelf op een hooger peil komen te staan, want de lesgever in het vak zou een leeraar M. O. moeten zijn. En de abituriënten van de Kweekscholen zouden onderwijzers worden op H. I.-scholen, die slechts bestemd zijn voor een klein deel van de bevolking. Wat betreft de abituriënten van de O. S. V. I. A., voor hen is een grondige taalkennis niet dringend noodig, omdat ze later in hun practijk als B. B.-ambtenaar toch kunnen volstaan met de gewone Javaansche omgangstaal. Volgens spreker was het het onderwijs op de Normaalscholen in het algemeen, dat meer de aandacht verdiende, want de abituriënten van de Normaalscholen zijn de toekomstige leermeesters van de massa van het volk. Het peil van het onderwijs op de tegenwoordige Normaalscholen achtte spreker nog te laag. Op die scholen bezitten de directeuren de meeste kennis, maar ze kennen te weinig Javaansch, en de andere onderwijzers zijn wel is waar Javanen, die de taal voldoende kennen, maar hun kennis is volgens spreker toch nog niet naar wensch. Om het Javaansche taalonderwijs aan de Normaalscholen te verbeteren, verzocht spreker daarom de taalonderwijzers niet tevens met andere lessen te belasten en sprak den wensch uit om ze verder te laten studeeren.

De heer Sastrawirja gaf als zijn opinie te kennen, dat taalonderwijs een zeer grooten invloed heeft op het nationalistisch gevoel. Het speet spreker daarom zeer, dat het Javaansche taalonderwijs op den achtergrond is gesteld. Voorts is een behoorlijke Javaansche taalkennis noodzakelijk voor de Javaansche intellectueelen om hun kennis aan het volk over te dragen. Maar hiertoe zijn de tegenwoordige intellectueelen niet in staat, omdat ze het Javaansch niet voldoende machtig zijn; dien ten gevolge behouden zij hun kennis slechts voor zich zelf. Om daarin verandering te kunnen brengen was spreker van oordeel, dat de beste maatregel zou zijn, een bepaling in het leven te roepen, waarbij het den leerlingen verboden wordt, eenige verdere studie te volgen, indien zij geen voldoende Javaansch kennen.

Een andere spreker gaf als zijn bevinding te kennen, dat de meeste abituriënten der Kweekscholen zich meestal niet in het Javaansch, maar in het Nederlandsch zwak gevoelen.

R. Adiwidjana gaf te kennen, dat het Javaansche taalonderwijs op de drie besproken scholen grootendeels reeds aan den eisch van den praeadviseur heeft voldaan. Slechts enkele dingen ontbreken nog, n.l. de „sĕkar agĕng" (Kawi zangwijzen) en het oud-Javaansch, omdat de onderwijzers zelf niet in staat zijn daarin les te geven. Daarom achtte spreker het noodzakelijk, dat aan de Javaansche taalonderwijzers gelegenheid wordt gegeven de noodige cursussen te volgen. Voorts koesterde spreker de vrees, dat tot leeraren in de Javaansche taal op de nieuwe O.S.V.I.A. en Kweekschool weer Europeanen zouden worden benoemd, omdat er momenteel nog geen Javaansche leeraren zijn. Mocht het werkelijk zoo gebeuren, dan zou het Javaansche taalonderwijs er onder lijden, omdat een Europeaan het echt Javaansch taalgevoel mist en de eigenaardigheden van de Javaansche taal niet voldoende kent. Om die reden sprak R. Adiwidjana de wenschelijkheid uit om Javanen voor taalleeraren te laten studeeren. Vervolgens voegde spreker aan het praeadvies van R. Sasrasoeganda nog een anderen eisch toe, n.l. vertaallessen, want spreker achtte leeren vertalen noodzakelijk voor taalstudie. Dikwijls is men immers genoodzaakt te vertalen, en indien men daarin geenerlei scholing heeft genoten, laat men zijn taal allicht door de vreemde, en wel in verkeerde richting, beïnvloeden. Het moest anders wezen. De invloed van de vreemde taal behoort juist verfrisschend te zijn voor de eigen taal, maar daartoe is vooropleiding noodig.

Ter bevordering van de Javaansche taal is verder noodig, dat het Javaansch tot hoofdvak in de scholen wordt verheven. Het is waar dat nu het Javaansch reeds tot de derde groep der vakken wordt gerekend, maar spreker kan zich daarbij nog niet neerleggen, omdat het Javaansch op die manier nog altijd in het gedrang komt door het Hollandsch.

De heer Sasraprawata, de afgevaardigde van de Sarekat Goeroe bantoe, meende, dat een taalonderwijzer in het Javaansch aan de eischen van een „goeroe" moet voldoen. En daar een onderwijzer aan een Kweek- of Normaalschool de leermeester is van toekomstige onderwijzers, behoort hij een „poedjangga" te zijn. Deze immers kent de diepste geheimen der taal en is een ware „goeroe". Indien de keuze van zoo'n taalonderwijzer slechts afhankelijk wordt gesteld van schoolsche kennis, zal hij zijn plicht niet behoorlijk kunnen vervullen. Het bevreemdt spreker, dat de leeraren aan de taalcursus te Weltevreden Europeanen zijn, want spreker is van oordeel, dat een Europeaan de Javaansche taal niet tot hare diepste diepten kan behandelen. Om goede taalonderwijzers voor het Javaansch te vormen moet men leerlingen van goeden aanleg in het Javaansch verder laten studeeren.

De heer Soejoed gaf blijk van zijn in-

stemming met het praeadvies van den heer Sasrasoeganda. Bij het punt oud-Javaansch maakte spreker echter de opmerking, dat het voorloopig niet doenlijk is het oud-Javaansch als leerstof op de O.S.V.I.A., Kweek- en Normaalscholen in te voeren, omdat die taal door vrijwel geen taalonderwijzer zelf gekend wordt en men dus de noodige krachten voor dat doel mist. En in tegenstelling tot de meening van den heer Dwidjawijata, dat het Javaansche taalonderwijs op de O.S.V.I.A en Kweekschool na hare omzetting tot middelbare scholen vanzelf opgevoerd zal worden, koesterde spreker juist de vrees, dat het Javaansch andermaal op den achtergrond zou worden geschoven, omdat meestal voor het peil van het onderwijs wel de andere leervakken, maar niet het Javaansch als maatstaf wordt genomen. En voor het te laat is achtte spreker het noodig, dat er moeite werd gedaan om er toe te komen, dat het Javaansche taalonderwijs op beide scholen in evenredige mate worde opgevoerd bij hare hervorming. Naar aanleiding van een passage in het praeadvies, waarbij de Volkslectuur door R. Sasrasoeganda ter sprake is gebracht, gaf spreker als zijn denkbeeld te kennen, dat taalonderwijs op de school slechts als grondslag beschouwd dient te worden en dat men dus zijn taalkennis buiten de schooluren en nà het verlaten der school moet vervolmaken door zelf veel te lezen, waartoe de uitgaven van de Volkslectuur een goede gelegenheid bieden. Het speet spreker daarom zeer, dat slechts zeer weinige goed onderlegde schrijvers voor de Volkslectuur hadden geschreven.

Een andere spreker merkte op, dat er nog geen voldoende handleidingen voor het Javaansche taalonderwijs bestonden en wenschte dat daaraan meer aandacht zou worden besteed.

Na een pauze van eenige minuten kreeg de heer Doetadilaga, de afgevaardigde van Radya-poestaka, het woord. Hij vroeg aan den praeadviseur, welken grondslag deze genomen had voor zijn indeeling der taalsoorten, waar zijne indeeling in vele opzichten afweek van de bestaande.

De heer Bratahardjija informeerde bij R. Ng. Doetadilaga hoe het stond met de belofte van Radya-poestaka om een Javaansche woordenlijst volgens de nieuwe spelling samen te stellen.

De praeadviseur R. Sasrasoeganda gaf op de vraag van R. Ng. Doetadilaga ten antwoord, dat hij de taalsoorten slechts naar eigen inzicht volgens verkregen kennis had ingedeeld.

De heer Dwidjawijata kreeg weer gelegenheid om te spreken. In verband met de opmerking van den heer Soejoed, dat er weinig stukken van de hand van kundige schrijvers bij de Volkslectuur waren ingezonden, zeide hij, naar hetgeen hij had hooren vertellen, dat goede schrijvers weinig zin hadden hun stukken door de Volkslectuur gewijzigd te zien. Daarna richtte spreker zich tot den heer Sasraprawata en deelde mede, dat de Europeanen, die op den taalcursus les gaven, wel is waar het Javaansch niet machtig waren, maar dat de door hen gegeven lessen, b.v. over literatuur, waarin Inlandsche leerkrachten niet kundig waren, hoog gewaardeerd behoorden te worden.

De heer Sasraprawata gaf zijn bevreemding te kennen, dat de heer Dwidjawijata de door Europeanen gegeven lessen in litteratuur op de Taalcursus hoog kon waardeeren, terwijl de heer Dwidjawijata zelf verklaard had niet te kunnen uitleggen wat litteratuur was. Spreker verklaarde, dat het slechts aannemelijk zou zijn indien de Europeesche leeraren les in Europeesche litteratuur konden geven. In Javaansche litteratuur zouden volgens spreker ook slechts Javanen kundig wezen. Spreker had er echter ook geen bezwaar tegen, dat Europeanen op de taalcursus les gaven, als de leerlingen maar genomen werden uit Javanen van goeden aanleg voor de Javaansche taalkunde.

Toen niemand zich meer opgaf om te spreken, gaf de voorzitter nog een korte samenvatting van de wenschen der verschillende sprekers, n.l. opvoering van het Javaansche taalonderwijs op de O.S.V.I.A., Kweek- en Normaalschool. De heer Dwidjawijata bracht vervolgens een motie voor, waarin opvoering van het onderwijspeil op de Normaalscholen werd verzocht, en, aangezien de landstaal het middel moest wezen om verkregen kennis verder onder het volk te verkondigen, in het bijzonder voor de Javaansche Normaalscholen de opvoering van het Javaansche taalonderwijs gevraagd werd. Voor de verwezenlijking van dat doel werd om aanstelling van speciale taalonderwijzers verzocht, die niet belast zouden worden met andere leervakken. Andere sprekers voegden er nog aan toe, dat Javaansche taalonderwijzers op de O.S.V.I.A. en de Kweekschool eveneens speciale leerkrachten behooren te wezen. Verder achtte men het noodig, dat het Javaansch op de drie genoemde scholen tot hoofdvak werd verheven. Door al deze verzoeken moest de motie van den heer Dwidjawijata een ander aanzien krijgen. Men kwam overeen, de redactie aan het congresbestuur over te laten.

De door het congresbestuur vastgestelde tekst der motie, welke nadien door het congres werd goedgekeurd, luidt a.v.:

Het Javaansche taalcongres, gehouden te Jogjakarta door het Java-Instituut van 25 tot en met 27 Maart 1927,

Gehoord de debatten over het onderwijs in de Inlandsche talen op Normaal- en Kweekscholen en op Opleidingsscholen voor Inlandsche Ambtenren,

Ziende, dat het onderwijs op de Kweekscholen en Opleidingsscholen voor Inlandsche ambtenaren zich thans ontwikkeld heeft tot het peil van middelbaar onderwijs, hetgeen nog niet het geval is bij het onderwijs op de Normaalschool,

Overwegende de wenschelijkheid om het onderwijs op Inlandsche standaardscholen op hooger peil te brengen, in evenredigheid met de verhooging van het peil van het onderwijs, dat

gegeven wordt aan de middelbare en hooge scholen,

Overwegende de noodzakelijkheid om, ten einde te komen tot verhooging van het peil van het standaardonderwijs, de opleiding van de onderwijzers, derhalve het Normaalschoolonderwijs, te verbeteren,

Overwegende, dat het onderwijs in de moedertaal de voornaamste factor is ter verkrijging van meerdere ontwikkeling,

Spreekt den wensch uit:

dat er op de Normaalscholen onderwijzers mogen aangesteld worden, speciaal belast met het onderwijs in de Javaansche taal- en letterkunde, en dat de daarvoor in aanmerking komende onderwijzers, gekozen uit de leerkrachten van Javaansche scholen, aangewezen mogen worden voor het volgen van een bijzondere opleiding, omvattende in hoofdzaak studie van de oudere en nieuwere Javaansche taal- en letterkunde,

Besluit deze motie ter kennisse te brengen van den Directeur van Onderwijs en Eeredienst.

Avondvergadering 26/27 Maart 1927.

I. Het Javaansche taalonderwijs op de Mulo-school.

Praeadviseur de heer Inggris.

II. De voor- en nadeelen van het schrijven van het Javaansch met Javaansch en Latijnsch schrift.

Praeadviseurs: R. Ng. Doetadilaga, afgevaardigde van Radyapoestaka, en M. Soejoed Martasoehardja, Hoofdredacteur voor het Javaansch op het Kantoor voor de Volkslectuur.

I. Iets over zevenen werden de besprekingen weer geopend, evenals des ochtends onder leiding van Pangeran Aria Soerjadiningrat.

De heer Inggris oordeelde, dat het resultaat van het Javaansche taalonderwijs op de Mulo, in aanmerking genomen de weinige lesuren, het facultatieve karakter van het leervak, de gemengdheid der leerlingen (Europeesche, Inlandsche en Chineesche), de onvoldoende vooropleiding op de H.I.S. en zelfs het totale gemis ervan op de Europeesche lagere of H.C.-scholen, wel bevredigend mocht heeten. Maar wanneer men alleen op de kennis van de leerlingen let, dan zou de heer Inggris zeggen, dat het resultaat bedroevend genoemd moet worden. Om te voorkomen, dat de abituriënten van de Mulo bij hunne verdere studie op de nieuwe Opleidings- en Kweekschool en voorts op de A.M.S. met het Javaansch te veel moeite zouden hebben, wenschte spreker, dat het Javaansche taalonderwijs op de Mulo, in plaats van facultatief, verplicht zou worden gesteld.

Bij het debat verklaarden anderen echter zich niet te kunnen vereenigen met den wensch van den heer Inggris, omdat de leerlingen van de Mulo uit alle verschillende bevolkingsgroepen komen, en dus verschillende behoeften, wenschen en richtingen hebben.

II. Na het voorgaande werd het tweede onderwerp behandeld. De heer Doetadilaga kreeg het eerst gelegenheid om te spreken. Hij gaf nog een nadere toelichting op zijn praeadvies, opgenomen in Poesaka Djawi No. 3, Jaargang VI van de maand Maart 1927, en deed een aanval op de voorstanders van het Latijnsche schrift. Spreker zei dan, dat het Javaansche schrift tot de Javaansche cultuur gerekend moet worden en dus deel uitmaakt van den grondslag en den innerlijken band van het Javaansch nationalisme. Het Javaansche schrift moet dus diep in het volk geworteld zijn en zijn uitroeiïng zou onverantwoordelijk wezen, terwijl zijn vervanging door het Latijnsche nog geen zekere waarborg geeft voor volksopheffing. Het Javaansche schrift zou volgens spreker nauw samenhangen met het innerlijk van den Javaan en ook derhalve zou de verdwijning ervan gevaarlijk zijn. Het Javaansche schrift heeft zijn eigen geschiedenis en is één geworden met het Javaansche volk, zoodat gewelddadige uitroeiïng zeker verwerpelijk mag heeten. Uit het standpunt van het zieleleven beschouwd is afschaffing van het Javaansche schrift een zonde, omdat ze vernietiging van een voorouderlijk erfstuk beteekent, dat vereerd behoort te worden. Spreker kon zich niet vereenigen met het standpunt van den voorstander van het Latijnsche schrift, die een keuze zou willen doen na een vergelijking [1]), omdat datgene wat men onder mooi en slecht verstaat niet bestendig is. Uit een wereldlijk standpunt beschouwd is immers alleen goed en mooi wat tijdelijk voordeelig is en waarvan men tijdelijk houdt; en wat geen voordeel aanbrengt, wordt willekeurig afgekeurd. Van die onbestendigheid zou het Javaansche volk de dupe worden. Volgens verheven ideeën echter is alleen waarachtig goed wat in overeenstemming is met de natuur. De uitroeiïng van het Javaansche schrift nu is tegen de natuur, want het Javaansche schrift vormt een harmonisch geheel met het Javaansche volk. Hij, die het Javaansche schrift laakt, uit slechts zijn eigen willekeurige meening.

De bezwaren, die het Javaansche schrift bij het schrijven van vreemde woorden meebrengt, zullen de Javanen zelf wel overwinnen. De Javanen zullen die vreemde woorden verjavaniseeren, opdat deze in Javaansche karakters geschreven kunnen worden, zoodat b.v. het woord „spoor" verjavaniseerd is tot „sepoer", expres-èsprès; secretaris — soeketaris; rechercheur — otjar-atjir.

---

1). Het onderwerp dat den praeadviseurs ter behandeling was opgedragen, luidde: De voor- en de nadeelen van het schrijven van het Javaansch met Jav. en Lat. letterschrift.

Het ruimtebezwaar en de ingewikkeldheid van de letterschikking bij het drukken in Javaansch letterschrift moeten volgens spreker bij energiek overleg overwonnen kunnen worden. Ook moeten dan vanzelf de kosten van het drukken in Javaansch schrift minder worden. Het is trouwens geen kwestie van zuinigheid, want in de eerste plaats moet men denken aan nationaliteit.

Het Javaansche schrift vormt een geheel met het Javaansche volk. Wordt het vervangen door het Latijnsche, dan zal er daardoor verdeeldheid ontstaan onder het volk, gelijk de intellectueelen zich nu reeds afgescheiden hebben. En wat zouden de Javanen van de oude doos lezen, indien het Javaansche schrift over boord werd gegooid?

Het spellingssysteem voor het Javaansch in Latijnsch schrift wordt gedurig nog veranderd en becritiseerd, hetgeen een teeken is dat het Latijnsche schrift nog niet geharmoniseerd kan worden met de Javaansche taal. Het is eigenlijk ook onnoodig Latijnsch schrift voor de Javaansche taal te bezigen, want vreemdelingen, die zich werkelijk op het Javaansch toeleggen, leeren voorzeker het Javaansche schrift en de Javanen zelf kennen dit uiteraard.

De voor- en achteruitgang van de Javaansche cultuur hangt af van het verantwoordelijkheidsgevoel van het Javaansche volk zelf. Radya-Poestaka zal alle krachten inspannen voor den voorvooruitgang van de Javaansche cultuur en zal waken tegen een vooruitgang, die de Javaansche cultuur haar Javaansch aanzien zou doen verliezen.

Daarna kreeg de heer Soejoed het woord. Alvorens tot de eigenlijke besprekingen over te gaan, lichtte spreker toe, dat volgens de bekendmaking van het Java-Instituut achter zijn naam wel is waar het praedicaat ,,hoofdredacteur Volkslectuur'' had gestaan, maar dat hij voor het congres zijn eigen meening uitbracht, omdat hij niet als afgevaardigde van de Volkslectuur, maar op uitnoodiging van het Java-Instituut ten congresse was gekomen. Hij gaf echter toe dat mogelijkerwijs zijn meening beïnvloed was door de heerschende opvatting op het kantoor voor de Volkslectuur, wegens zijn veeljarige werkzaamheid aldaar. Toch meende hij zich slechts te houden aan hetgeen volgens zijn eigen inzicht juist was. Daarop sprak hij de wenschelijkheid uit, dat, voor een juiste beoordeeling der zaak, die immers alle Javanen aangaat, er niet alleen stemmen uit de Vorstenlanden, maar ook uit de Gouvernementslanden en van oud èn jong, waaronder de moderne intellectueelen, uitgebracht zouden worden. Daarop tot het eigenlijke onderwerp overgaande, stelde de heer Soejoed voorop, dat zijn denkbeelden in hoofdzaak reeds vervat waren in zijn praeadvies, opgenomen in Poesaka Djawi No. 3, Jaargang VI van de maand Maart 1927. Maar om de zaak te kunnen overwegen, gaf spreker naast de gedetailleerde motieven van Radya-Poestaka zijne eveneens gedetailleerde denkbeelden als toelichting op zijn praeadvies.

De heer Soejoed vervolgde dan, dat het lezen hoofdzakelijk ten doel heeft, den inhoud van het gelezene te leeren kennen, ofschoon daarbij ook fraaiheid van taal verkieslijk is. Voor een Javaan zou het zeker beter en aangenamer zijn, indien het gelezene in de Javaansche taal met Javaansch schrift gesteld was. Indien men over het noodige te beschikken had, zou men natuurlijk graag het aangename aan het nuttige willen paren; maar is men beperkt in zijn middelen, dan is het nuttige hoofdzaak.

Spreker stemde in met de opvatting, dat het schrift aangemerkt mag worden als te zijn een kenteeken van volksontwikkeling, maar hij zou het sprekender achten, indien men het schrift beschouwd had als één van de vele merkwaardigheden, waarmede de ontwikkeling van een volk gemeten kan worden. Dan zou blijken, dat het Javaansche schrift een goede maatstaf is geweest voor de Javaansche volksontwikkeling in het verleden, maar dit zeker niet meer is voor den tegenwoordigen tijd, omdat de ontwikkeling van taal en schrift geen gelijken tred heeft gehouden met den vooruitgang en de moderniseering op tal van andere gebieden.

Het is goed en wel te zeggen, dat volksontwikkeling een volkscultuur niet te gronde moet richten, ja zelfs deze behoort te veredelen, maar daartegenover mag men zeker de vraag stellen of men daartoe bij machte is. Zoo niet, wat voor kwaad steekt er dan in iets geschikts uit den vreemde in te voeren.

Men heeft er zeker gelijk in, de verdwijning van een bepaald onderdeel eener cultuur, dat den ontwikkelingsgang van het volk niet belemmert, als een verlies te beschouwen. Maar omgekeerd is het eveneens een verlies, een groot verlies zelfs, indien men een nieuw cultuurelement, dat zijn nut heeft, weigert te aanvaarden omdat het vreemd is. Trouwens men behoeft niet te vreezen, dat het Javaansche schrift door geweld zal verdwijnen, want zijn verdwijning en behoud hangen geheel van het Javaansche volk af, al naargelang het volk zelf het gebruik daarvan niet meer of noodig acht.

Spreker verklaarde zich niet geheel accoord met de meening, alsof het Javaansche schrift niet belemmerend was voor den volksvooruitgang; integendeel, spreker was van oordeel, dat het Javaansche schrift tot op zekere hoogte wel degelijk belemmerend werkte, indien men er ten minste met hand en tand aan vasthield. En de bezwaren van het gebruik van het Javaansche schrift zouden zelfs mettertijd nog toenemen.

Spreker ontkende niet, dat er verband zou bestaan tusschen schrift en zieleleven van den mensch, maar voegde er aan toe, dat het innerlijk ook van buiten af tot bepaalde gewoonten kan worden gebracht, want gewoonte wordt tweede natuur. Dus kan ook het vreemde Latijnsche schrift in het Javaansch gemoed een plaats krijgen door gewoonte.

Dat het Javaansche schrift in overeenstemming zou zijn met de omstandigheden van het Javaansche volk, aan diens behoeften zou voldoen, en dus van pas mocht heeten door gebruik sedert ontelbare jaren, erkende de heer Soejoed eveneens, maar hij was toch van oordeel, dat men dit slechts kon volhouden wanneer men hoofdzakelijk op het

verleden lette. Thans echter is het nu levende geslacht een nieuw tijdperk ingetreden, terwijl het Javaansche schrift is gebleven, wat het was en bij herhaling blijkt een verouderd instrument te zijn. Wil men het Javaansche schrift in dezen modernen tijd bezigen, dan behoort het eerst hervormd te worden in overeenstemming met de eischen des tijds, ten minste, indien zulks mogelijk is. Zoo niet, waarom zou men dan geen ander schrift invoeren, dat aan de eischen van den modernen tijd wel voldoet?

De aanhaling van Japan, Duitschland en China als voorbeelden van rijken, die eigen cultuur, taal en schrift in eere houden, noemde spreker best, alhoewel ook daarop nog wel het een en ander valt af te dingen, en b.v. China ook taal- en spellingsmoeilijkheden in ruime mate kent, maar daarnaast stelde spreker Turkije eveneens als voorbeeld van een land, welks vooruitstrevendheid zooveel opzien baart en dat juist het Latijnsche schrift invoert. Voorts verklaarde spreker, dat het Javaansche volk niet of nog niet te vergelijken is met het Duitsche, Japansche en Chineesche. Indien het Javaansche volk zijn taal en schrift in hooge eere kon houden, zou spreker er blij mee zijn, maar hij zou toch wenschen, dat het hooghouden niet slechts zou bestaan in de vereering met woorden of in het behoud van het schrift zonder meer.

De meerdere of mindere vlugheid in het schrijven in Javaansche en Latijnsche karakters met de hand, achtte de heer Soejoed geen kwestie. Voor hem was alleen van belang te spreken over het typen en het drukken, want daarbij juist worden de voor- en nadeelen van verschillende schriftsoorten duidelijk gedemonstreerd. Uit het gebruik van typ- en zetmachines blijkt zeer duidelijk, dat het Javaansche schrift in handigheid ver bij het Latijnsche ten achter staat. Misschien zou het mogelijk zijn, ook Javaansche tik- en zetmachines te vervaardigen, doch wie zou die onderneming aandurven? Daarvoor zouden machinefabrikanten wel de aangewezen personen zijn, maar naar alle waarschijnlijkheid zullen ze er niet voor voelen, omdat het werk niet loonend kan zijn. En de tijd van Javaansche machinefabrieken, door Javaansch initiatief gesteund, lijkt spreker nog zeer verre.

Tegen de klacht, dat het Javaansche schrift dikwijls verwarring bij het lezen teweegbrengt, is als remedie aangevoerd, dat men die verwarring zou kunnen voorkomen door de woorden afzonderlijk te drukken. Spreker gaf toe, dat zulks mogelijk was, maar de practijk heeft geleerd, dat deze wijze van verduidelijking niet bevredigend is, gezien het feit, dat een navolging van de drukwijze van het boek Poerwalèlana nooit heeft plaats gehad.

Dat ook het Latijnsche schrift verwarring bij het lezen kan teweegbrengen, gelijk door den afgevaardigde van Radya-Poestaka was uitgelegd, erkende de heer Soejoed eveneens, maar die verwarring was volgens spreker geen gevolg van de gebrekkigheid van het schrift, maar wel van het spellingssysteem. Spreker zei zelfs, dat hij nog meer onvolkomenheden zou kunnen opnoemen; doch daarom wenschte hij verbetering van het systeem, niet verwerping.

Spreker verschilde in meening met Radya-Poestaka, die het Javaansche alphabet met de „aksara rèkan" voldoende achtte voor het voorstellen van vreemde woorden en stelde de vraag, hoe men de Hollandsche klinkers ij, u, eu en verschillende dubbele medeklinkers, die niet weer te geven zijn met „pandjingan" en „sandangan", in Javaansch schrift zou willen voorstellen.

Spreker erkende, dat men, om het Javaansch in Latijnsch schrift te kunnen weergeven, nieuwigheden had moeten uitdenken, zooals: tj, nj, ḍ, ṭ, doch zulks was volgens hem geen reden om het Latijnsche schrift te verwerpen onder het voorwendsel van gebrekkigheid, want deze bedenksels lagen toch nog al voor de hand. Maar zou het ook zoo gemakkelijk zijn, nieuwigheden voor het Javaansche schrift uit te denken, en zou het Javaansche volk nieuwigheden in het schrift dulden? Indien zulks kon gebeuren, zou spreker zich gaarne daaraan onderwerpen. Als reden voor zijn twijfel, voerde spreker echter aan, dat eenige jaren geleden iemand in het Kedirische reeds het initiatief had genomen, om het Javaansche schrift te hervormen, maar geen medewerking had gekregen, waardoor het vooruitstrevende plan slechts plan was gebleven. Voelde het Javaansche volk werkelijk de behoefte, om het Javaansche schrift naar de eischen des tijds te verbeteren, dan zou dit initiatief een geheel ander resultaat hebben gehad.

De heer Soejoed achtte het eigenlijk buiten de lijn van het onderwerp, om te spreken over het Arabische en Sanskritsche schrift, welker gebruik Radya-Poestaka in overweging had gegeven in plaats van het Latijnsche, indien men slechts het oog had op een schriftsoort, die veel letters en teekentjes telt. Hoewel beide schriftsoorten niet zoo voor de hand liggen als het Latijnsche, merkte spreker op, dat het Arabische schrift reeds lang in gebruik was voor het schrijven van stichtelijke lectuur, maar dat zeker niet gezegd kon worden, dat het zich voor het schrijven van Javaansch bij uitstek leent. Eerder het tegendeel. En ook daar heeft men nieuwigheden (als de d met 3 punten) noodig, om de Javaansche klanken eenigszins te kunnen aangeven.

Tegen de verklaring van Radya-Poestaka, dat de bezwaren bij het drukken van het Javaansche schrift overwonnen moeten kunnen worden door krachtsinspanning van bekwame en bevoegde menschen, gaf de heer Soejoed alleen zijn twijfel te kennen, of bovenstaande verklaring spoedig, dan wel ooit waarheid zou worden. In het ontkennend geval zou het Javaansche volk in vooruitgang ten achter raken. Spreker zou echter blij zijn, indien het beoogde resultaat spoedig een feit mocht worden.

De meening van Radya-Poestaka, dat het Latijnsche schrift, ook na de aangebrachte verbeteringen in overeenstemming met de Javaansche taal, nog een „valsch" schrift voor den Javaan zou blijven, sprak de heer Soejoed niet tegen. Alleen wilde hij opmerken, dat hetgeen niet echt, niet zuiver en

onvermengd is („valsch" in ruimer beteekenis), niet altijd minderwaardig, maar soms zelfs méérwaardig kan zijn.

Met het oog op den tijd verzocht daarop de voorzitter aan spreker, zijn verdere opmerkingen na de pauze tegelijk met de beantwoording van de debatten ten gehoore te willen brengen.

Na een pauze van eenige minuten werden de besprekingen voortgezet. De heer Wirjamihardja, het woord voerende namens een kunstvereeniging te Soerabaja, zeide, dat men het onderwerp reeds dikwijls besproken had, zonder een besluit te hebben genomen. Hij achtte het daarom nuttig, er weer over te spreken. De keuze tusschen Javaansch en Latijnsch schrift noemde spreker zeer moeilijk. Zij kon alleen worden gedaan na overweging van de voor- en nadeelen van beide schriftsoorten. Spreker was van oordeel, dat men allicht geneigd zou zijn, het Latijnsche schrift te kiezen, indien men voornamelijk de typmachines en de drukkunst voor oogen hield, maar spreker overwoog, dat het Javaansche schrift nog wel vervolmaakt zou hunnen worden, b.v. door het verbinden der letters en toevoeging van nieuwe teekens.

De heer Sasraprawata, vertegenwoordiger van de Sarekat Goeroe-Bantoe (S. G. B.), verklaarde, dat hij geen onderscheid kon maken tusschen den heer Soejoed en diens persoon als hoofdredacteur van Balai Poestaka; daarom beschouwde hij de denkbeelden van den heer Soejoed als te zijn die van Balai Poestaka. Spreker gaf te kennen, den indruk te hebben gekregen, dat de heer Soejoed op het Javaansche schrift had gesmaald en het Javaansche volk had gelast het Latijnsche schrift te gebruiken, zoodat spreker zich nauwelijks bedwingen kon, om ertegen te protesteeren, dat de heer Soejoed met het vereerde erfstuk der Javanen zoo had gesold. Spreker achtte het niet noodig naar de stem van jong en oud te luisteren, gelijk de heer Soejoed had aangeraden, omdat er geen grens te trekken was tusschen beide groepen en omdat ze allen slechts aan eenzelfde nut denken, n.l. het nut van de maag te verzadigen. De raad van den heer Soejoed om niet alleen de stem van de Vorstenlanden, maar ook die van de Gouvernementslanden aan te hooren, kon spreker evenmin accepteeren; hij vroeg of het juist was, over het Javaansche letterschrift sprekende, de meening te vragen van de Soendaneezen. Spreker verwonderde er zich zeer over, dat de heer Soejoed, die de spelregels voor het Javaansche schrift in hoofdzaak op vaste gronden berustend genoemd had, toch het Javaansche schrift nog aanrandde. De bezwaren, die het Javaansche schrift meebrachten bij het schrijven van vreemde woorden, wilde spreker omzeilen door die vreemde woorden te vertalen; kon men er geen vertaling voor vinden, dan moest men het gebruik daarvan maar vermijden. Het gebruik van Latijnsch schrift in plaats van het Javaansche kon volgens spreker het volk niet vooruitbrengen, want volksvooruitgang hing niet af van het schrift. Spreker noemde als voorbeeld het Japansche volk, dat het eigen schrift behield maar toch vooruit was gegaan. Voor den omgang tusschen vreemdelingen en het Javaansche volk achtte spreker het gebruik van 't Latijnsche schrift ook niet noodig; immers, al kenden beide partijen het Latijnsche schrift, maar bleeft de gebruikte taal het Javaansch, dan zouden ze elkaar toch niet begrijpen. Indien men van plan was, het Javaansche schrift af te schaffen, dan vond spreker het beter, de Javaansche taal ook maar over boord te gooien en in plaats daarvan het Nederlandsch te gebruiken, opdat het volk goed vooruitging. Spreker kon zich niet vereenigen met de meening, dat het gebruik van Latijnsch schrift de prijzen der boeken goedkooper zou kunnen maken, want spreker was van oordeel, dat de prijzen wel afhankelijk waren van de gewildheid, maar niet van de dikte der boeken. Spreker verklaarde het Javaansche schrift te willen behouden, niet uit loutere haat tegen het Latijnsche. Hij gaf zelfs te kennen, dat het Javaansche volk veel van het Latijnsche schrift hield, hetgeen mocht blijken uit den stroom van leerlingen, die de H. I. S. bezoeken, waar bijna uitsluitend Latijnsch schrift wordt gebruikt. Wat spreker niet goed kon keuren was het in de plaats stellen van het Latijnsch schrift voor het Javaansche, waaraan het hart van het Javaansche volk hing. Dat sommigen hun liefde voor het Javaansche schrift hadden verlaten en van het Latijnsche gingen houden, liet spreker koud, als ze anderen maar niet verzochten, hetzelfde te doen, want men had natuurlijk zijn redenen om lief te hebben. Deze waren meestal geldbejag en streven naar een rang. Om zulke redenen ware het niet te verwonderen, dat men zijn vrouw opofferde. Valsche liefde was eenmaal anders dan ware liefde. Het gebruik van Latijnsch schrift voor de Javaansche taal ten behoeve van vreemdelingen liet spreker onverschillig, maar voor het Javaansche volk eischte hij het Javaansche schrift. Tot de vervanging door het Latijnsche schrift behoorde het Java-Instituut niet mede te werken, anders zou het beschuldigd worden van medeplichtigheid in het kwade. Maar spreker vertrouwde, dat het Java-Instituut zich daarvan wel bewust was.

De heer Soedi gaf een toelichting van het verschil in standpunt tusschen Radya-Poestaka en den heer Soejoed. Hij was de meening toegedaan, dat beide partijen naar vooruitgang streefden, maar het standpunt van Radya-Poestaka was meer gericht naar een volksideaal, terwijl de heer Soejoed meer streefde naar een materiëele vooruitgang zonder het minste ideaal; daarom dacht de laatste voortdurend slechts aan machines en aan alles wat practisch was, dus per slot van rekening alleen aan hetgeen de maag kon verzadigen. Spreker had den indruk gekregen, alsof de heer Soejoed het Javaansche volk machteloos achtte en het slechts beoordeelde naar diens tegenwoordigen toestand, zonder verder aan de toekomst te denken, wanneer het Javaansche volk er boven op mocht gekomen zijn. De heer Soedi was van meening, dat voor het Javaansch schrift, zoolang het Javaansche volk nog niet heelemaal uit-

gestorven zou zijn, nog altijd het noodige gedaan kon worden, om te maken, dat het geschikt wordt voor het nastreven van vooruitgang.

Daarna nam de heer R. M. A. A. Koesoemaoetaja het woord, zeggende dat hij lang in de Gouvernementslanden geweest was en pas een half jaar te Jogjakarta verbleef, en dat dus zijn woorden beschouwd mochten worden, als te zijn een gevoelsuiting van iemand van de Gouvernementslanden. Spreker zei, dat hij nogal gewend was aan het gebruik van het Latijnsche schrift voor de Javaansche taal, daar hij langen tijd geleden voor den heer K. F. Holle verschillende boeken over landbouw in het Javaansch met Latijnsch schrift had vertaald, welke uitgegeven waren onder den naam „Mitraning among tani". En toch kreeg spreker altijd het gevoel van onvoldaanheid en beging dikwijls de belachelijkste fouten, als hij een Javaansch stuk in Latijnsche karakters moest lezen, omdat spreker heel onbewust de Javaansche woorden nog al dikwijls op zijn Hollandsch las. Daarom kon spreker het niet goedkeuren, indien het Javaansche schrift door het Latijnsche werd vervangen. Daarenboven merkte spreker op, dat het lezen van Latijnsch schrift voor duizenden Javanen ondoenlijk of moeilijk was. Dat desajongens voor het Latijnsche schrift veel konden voelen, schreef spreker aan den invloed van de vroegere Inspectie van het Inlandsch onderwijs toe. De inspecteurs van het Inlandsche onderwijs en de chefs aan het Bureau voor de Volkslectuur immers zijn Europeanen en verkiezen uiteraard voor hun gemak alleen al het Latijnsche schrift boven het Javaansche. Dus werd het Javaansche schrift aangevallen door hooggeplaatste heeren. Maar waren de chefs Javanen, dan zou het Javaansche schrift ook vooruit komen. De bezwaren bij het schrijven van vreemde woorden met het Javaansche schrift kan men eenvoudig vermijden door het behoud van die vreemde woorden in het eigen schrift, gelijk in Hollandsche boeken ook wel eens Grieksche woorden in Grieksch schrift voorkomen. Het Latijnsch schrift kon spreker niet beschouwen als een middel tot vooruitgang; hij nam als bewijs voor zijn meening het Soenda'sche volk tot voorbeeld, welk volk het Javaansche schrift heeft weggedaan en het Latijnsche aangenomen, zonder echter in vooruitgang de Javanen voor te zijn. Met de schrijfwijze van het Javaansch behoorde volgens spreker de Regeering zich niet in te laten, anders zou men haar verdenken het plan te hebben het Javaansche schrift ten doode te willen richten. Daar de Commissie voor de Volkslectuur ten behoeve van het volk boeken uitgaf, hoopte spreker, dat zij de boeken, die zij voor het Javaansche volk bestemde, ook in Javaansch schrift zou uitgeven, want het Javaansche volk had zijn schrift nog lief.

De heer Bratakesawa kon er zich niet mee vereenigen, indien alle Javaansche boeken in Latijnsch schrift gedrukt zouden worden, want daardoor zouden de mooie eigenaardigheden van het Javaansche schrift mede te gronde gaan. Doch spreker had er geen bezwaar tegen, indien de boeken, die in Javaansch schrift gedrukt te duur zouden worden, in Latijnsch schrift werden uitgegeven. Spreker raadde de voorstanders van het Latijnsche schrift aan voorzichtig te zijn, omdat ze anders gevaar liepen, verdacht gemaakt te worden. Spreker meende, dat het plan om het Javaansche schrift naar de eischen des tijds te hervormen, waarover de heer Soejoed had gesproken, niet alleen ongeapprecieërd bleef, maar door vele behouders van het Javaansche schrift volslagen werd veroordeeld. Daarom vond spreker het beter om de vreemde woorden, die niet in Javaansch schrift te schrijven waren, maar tusschen het Javaansche schrift in te lasschen.

De heer Sastrawirja, taalonderwijzer voor het Javaansch aan de particuliere Kweekschool Goenoengsari te Weltevreden, gaf te kennen, dat hij vóór de besprekingen de meening was toegedaan, dat de heer Soejoed voornemens was het Javaansche schrift heelemaal weg te bannen, maar achteraf bleek, dat diens bedoeling gematigd was. Daarom vond spreker het verkeerd, dat de heer Soejoed de gebreken van het Javaansche schrift er bijgehaald had, en zich niet bepaald had tot het bespreken van het Latijnsche schrift. Daarenboven leidde de heer Soejoed zijn besprekingen in met een verklaring, die ten doel had verdachtmakingen, in verband met zijn betrekking als hoofdredacteur bij de Volkslectuur, van zich af te weren. Zulks was naar de meening van spreker voor velen juist een reden, om den heer Soejoed nog meer verdacht te vinden. Spreker was van oordeel, dat het Javaansche schrift tot de Javaansche cultuur behoorde. In verband met de vervanging van het Javaansche schrift door het Latijnsche vroeg hij, of het een volk dan onmogelijk zou zijn vooruit te komen zonder de eigen cultuur door een andere te vervangen. Volgens sprekers eigen meening kon een volk wel vooruitkomen zonder een vreemde cultuur.

Een vreemde cultuur behoorde slechts te dienen om de eigene te vervolmaken. Daarop vroeg spreker, of degene, die de Javaansche cultuur aangerand had, misschien een voordeel beoogde. Al ware het niet zoo, dan zou men hem toch schuldig verklaren, doordat hij gesmaald had. Het Latijnsche schrift, dat het Javaansche volk werd opgedrongen, zou toch niet gebezigd worden dan door degenen, die het wilden aannemen.

De heer Sasrasoeganda, gepensionneerd taalonderwijzer aan de Kweekschool voor Inlandsche onderwijzers te Jogjakarta, verklaarde dat de gal hem overgeloopen was door den wensch van den heer Soejoed, dat het Javaansche schrift aan de uitbreiding van het Latijnsche niet in den weg zou staan, want spreker had de overtuiging, dat de uitbreiding van het Latijnsche schrift den dood van het Javaansche beteekende. Daarom verzocht spreker aan de aanwezigen om voor het Javaansche schrift te waken en gaf de waarschuwing zich niet door het Latijnsche te laten verleiden. Spreker zelf wilde zich

wel is waar van het Latijnsche schrift bedienen, doch alleen wanneer het om verdienste ging; maar zelf een Javaansch stuk in Latijnsch schrift lezen, deed spreker niet graag. Verder gaf spreker te kennen, dat in de Vorstenlanden het Latijnsche schrift noodwendig in den hoek gedrongen moest worden.

Na de debaters kreeg de heer Soejoed weer het woord. Hij zag evenwel af van zijn plan om zijn denkbeelden in verband met persstemmen uiteen te zetten en verweerde zich niet tegen de aanvallen van de debaters, doch gaf alleen zijn teleurstelling te kennen, dat men op zoodanige wijze had gezinspeeld en verdenkingen had gesuggereerd dat het ondragelijk werd, terwijl hij zijn stem alleen uitgebracht had om aan het verzoek van het Java-Instituut te voldoen. Zijn denkbeelden had hij ten dienste gesteld om naar vermogen tot de volksopheffing mede te werken, omdat hij wist, dat het Javaansche volk, waartoe hij behoorde, zijn krachten inspande om vooruit te komen, zich uit armoede en ongeluk te redden. Maar nu gebleken was, dat men niets van zijn denkbeelden wilde hebben, zou hij eenvoudigweg met den stroom meegaan.

R. Ng. Doetadilaga kwam weer voor en verklaarde, dat Radya-Poestaka het gebruik van Latijnsche karakters voor de Javaansche taal niet afweerde, doch alleen bezorgd was over praktijken, die deden vermoeden, dat men het Javaansche schrift ten doode opgeschreven had. Daarom verzocht Radya-Poestaka, dat de Javaansche boeken, door het kantoor voor de Volkslectuur ten behoeve van het Javaansche volk uit te geven, in Javaansche karakters gedrukt zouden worden.

Daarna vroeg de voorzitter, of het congres het noodig achtte een motie in te dienen. Het congres beantwoordde deze vraag bevestigend, doch liet de redactie van de motie aan het bestuur over. Toen de motie samengesteld was, werd ze voorgelezen, maar zij kon in dezen vorm op weinig instemming bogen. Allerlei wijzigingen werden voorgesteld. Een aanhanger van Radya-Poestaka gaf te kennen, dat het niet in de bedoeling lag van Radya Poestaka om het gebruik van Latijnsche karakters voor het Javaansch heelemaal uit te sluiten, omdat het gebruik van het Latijnsche schrift wel eens noodig kon wezen. Daarom vond spreker de motie te ver strekkend, waar ze de gelegenheid om het gebruik van Latijnsch schrift voor het Javaansch te leeren, uitsloot.
De heer Soedi was daarentegen van meening, dat het heelemaal niet noodig was om de schrijfwijze van het Javaansch in Latijnsch schrift op school te leeren, omdat degenen, die het Latijnsche schrift uit de lessen in het Nederlandsch of het Maleisch eenmaal kenden het, Javaansch schrift, hoe gebrekkig ook, wel zouden kunnen schrijven. De heer Sasraprawata, vertegenwoordiger van de Sarekat Goeroe Bantoe, noemde het nog onbevredigend, wanneer slechts de nog uit te geven boeken in Javaansch schrift gedrukt zouden worden. Hij wenschte derhalve, dat de reeds in Latijnsch schrift uitgegeven boeken door nieuwe boeken in Javaansch schrift vervangen zouden worden. Hierop antwoordde de voorzitter, dat aan zoo'n wensch bezwaarlijk gevolg kon worden gegeven, omdat anders ontelbare boeken verbrand zouden moeten worden. De heer Soerasoeganda, hoofdschoolopziener, lichtte toe, dat het voor de leerlingen van dessascholen ook zeer noodig was, het Latijnsche schrift te kennen. Daar ze noch Hollandsch noch Maleisch leerden, achtte spreker het noodig, dat ze tenminste gelegenheid kregen om het gebruik van het Latijnsche schrift voor de Javaansche taal te kennen.
Ongeveer te 12 u. middernacht werd het congres pas gesloten; de motie was toen nog altijd niet gereed en moest nog in redactie gewijzigd worden. Na het aanbrengen der wijzigingen zou het bestuur de motie opnieuw aan het congres voorleggen.

DERDE DAG (Zondag 27 Maart 1927).

Ochtendvergadering.

Javaansche zang en muziek in verband met opvoeding en taalkunde.
Praeadviseur: R.M. Soewardi Soerjaningrat.

Om half negen werd het congres terzelfder plaatse als den vorigen avond door den voorzitter heropend met een dankbetuiging aan de sprekers van den vorigen avond, voornamelijk aan de praeadviseurs, en wel in het bijzonder den heer Soejoed, daar de tegen hem gerichte aanvallen van vele sprekers in persoonlijke aanvallen ontaard waren.

Na deze korte inleiding van den voorzitter kreeg R. M. Soewardi het woord. Spreker gaf als zijn meening te kennen, dat de Javaansche zang en muziek tot de Javaansche kunst behoorden. Ofschoon ze niet onder de middelen van bestaan gerekend konden worden, waren ze toch van een heel voornamen aard, omdat ze bevrediging schonken; geheel anders dus als politiek, die ten slotte het levensonderhoud ten doel had en geen bevrediging aan het hart kon schenken, gelijk spreker zelf had ondervonden. Eerst na de beoefening van de eigen zang- en muziekkunst vond spreker bevrediging. Kon men dan de kunst niet als een middel van bestaan aanwenden? vroeg spreker. Persoonlijk was hij van oordeel, dat de kunst te gronde zou gaan, indien men ze de richting van bestaansmiddelen wilde doen opgaan. Het groote nut van de beoefening der zang- en muziekkunst kon men echter afleiden uit de verklaring van den vermaarden Sultan Agoeng, die het nageslacht van Mataram niet als zijn bloedverwanten wilde erkennen, indien het de „sastra-gěnḍing" mocht verwaarloozen. Met „sastra" zou volgens spreker bedoeld zijn letterkunde of kennis in het algemeen, en met „gěnḍing" de Javaansche zang- en muziek, die tot innerlijke beschaving strekt. Het middel om deze innerlijke beschaving te verkrijgen is de verfijning van het gehoor. De verfijning der zinnen immers heeft de verfijning van den

mensch ten gevolge, doordat de zinnen de instrumenten van den mensch uitmaken, die zijn ziel met de buitenwereld in verbinding stellen. Hoe beter die instrumenten, hoe volmaakter de ziel. De meest waardevolle zinnen van den mensch zijn het gehoor en het gezicht. Het gezicht oefent zijn werking op het verstand uit, terwijl het gehoor op het gevoel of karakter inwerkt.

De Europeanen leggen zich zeer toe op het levensonderhoud door middel van verstandsvervolmaking en dringen daardoor hun goede karaktereigenschappen op den achtergrond. Behalve de godsdienstigen bemoeien de Europeanen zich weinig met de betrachting van goede eigenschappen. Op den duur zagen zij evenwel in, dat ze op een dwaalspoor waren, omdat de verstandsontwikkeling hun geen bevrediging gaf en slechts een spoorslag was om steeds meer te weten, waardoor ten slotte de zucht naar meer in het algemeen tot volle rijpheid kwam. Om die reden begonnen toen de Europeanen middelen uit te denken, die zouden kunnen dienen tot tempering van de zelfzucht. Sport en handenarbeid werden daartoe zeer aanbevolen en werden zelfs op de scholen voorgeschreven. Maar zulke middelen hebben volgens spreker geen beschavenden invloed op het karakter. Een voortreffelijk middel tot tempering van de zelfzucht daarentegen is de verfijning van de zinnen, in de eerste plaats het gehoor.

Maar zulks is ook slechts een middel, want alleen de godsdienst is in staat om de zelfzucht van den mensch volkomen te temperen. Onder godsdienst wilde spreker echter verstaan elke belijdenis, die ten doel heeft het karakter te vervolmaken.

Uit de opleving van het streven der Europeanen om de menschelijke zelfzucht te temperen, bleek volgens spreker, dat de Westersche opvoeding de Oostersche begon te naderen. De Javaansche methode van opvoeding, waarvan de hoofdzaken neergelegd zijn in de reeds verklaarde term „sastra-gĕnḍing", was, volgens spreker, reeds goed. Voor de verstandsvorming werd aangewend de letterkunde en voor de karaktervorming de zang en de muziek. De uitwerking van de letterkunde was verscherping van het verstand en die van zang en muziek was gevoelsverfijning en karakterbeschaving. Gevoels- en karakterindrukken waren, volgens spreker, echter edeler dan kennis, want gevoelsindrukken schonken voldoening, maar kennis niet. Kennis wekte voortdurend twijfel, omdat ze telkens naar reëele bewijzen moest zoeken, terwijl gevoelsindrukken niets anders dan voldoening gaven. Ze wekten geen behoefte om naar waarheden te zoeken omdat ze zelf waarheden zijn, die men zelf voelt.

De grondslag van de Javaansche kinderopvoeding moet dus zijn de meer genoemde „sastra-gĕnḍing", maar met inachtneming van den leeftijd. De opvoeding van kinderen, die nog niet tot oordeel des onderscheids gekomen zijn, moet bestaan in het wennen aan goed gebruik van de zintuigen. Kinderen van 6 jaar beginnen pas te leeren hun zintuigen te verscherpen door middel van prettige lessen, n.l. het zingen van zangstukken en muziekwijsjes. Door zulke lessen wordt vanzelf het karakter beschaafd. Spreker vond het bestaan van Fröbelonderwijzeressen, afkomstig uit Fröbelkweekscholen, onnoodig, ja zelfs belemmerend voor de ontwikkling van het Javaansche kind volgens zijn natuur, aangezien leeren van Europeesche spelen en zangwijsjes aan Javaansche kinderen zeer nadeelig is. Het ware beter, indien men voor Fröbelonderwijzeressen dames nam, die den invloed van de Westersche wetenschap nog niet ondergaan hadden.

Volgens de opvatting van vroegere Europeesche paedagogen zou het karakter van het kind te vergelijken zijn met een onbeschreven lei, waarop men alles zou kunnen schrijven wat men maar wenschte. Maar later kwam men daarvan terug en meende, dat het kinderkarakter beter te vergelijken is met een beschreven lei, waarvan echter de letters zeer onduidelijk zijn. De opvoeder zou dan, ten einde het karakter te vormen, slechts het waardevolle van het geschrift duidelijker moeten doen uitkomen en het ongewenschte verwaarloozen, opdat dit vanzelf zou verdwijnen.

Kinderen zouden dus van hun geboorte af reeds een eigen karakter hebben, dat in den beginne echter nog niet duidelijk te onderscheiden is. Maar op den duur zou men het wel leeren kennen door goede waarneming van het doen en laten van het kind. Dat kinderen b.v. veel zingen, zou een blijk zijn, dat ze veel van zingen hielden.

Welnu, dan is het zeer aan te raden, dat men ze leert zingen om die goede eigenschap te vervolmaken. Gezang immers hangt altijd nauw samen met taal en muziek. En voor een Javaan zou het dan wel zeer laakbaar zijn, indien hij de Javaansche zang en muziek niet kende, want die beide vormen zijn, naar boven werd uiteengezet, een der pijlers van de Javaansche karakterbeschaving. Zoolang de Javaan nog van zijn eigen liedjes en het gamelanspel houdt, zal hij niet vereuropeeschen. Vele Javaansche politici, die naar zelfstandigheid streven, laken hun medeJavanen, die nog van Javaansche liedjes en gamelan houden. Maar spreker was van meening, dat men zich eerst zelfstandig moest gevoelen, voordat men de zelfstandigheid trachtte te bereiken. Hij achtte het niet voldoende, indien men zich slechts op politiek gebied inspande.

Het schijnt alsof de Javaansche kinderen van vroeger niet in die mate opgevoed werden als die van tegenwoordig, maar in werkelijkheid werden de eersten door de natuur zelf opgevoed, want bij al hun doen en laten vergaten ze het zingen niet.

Javaansche kinderliedjes zijn in vier groepen te onderscheiden:

1e. dezulke die gezongen worden bij sportieve spelen;
2e. liedjes bij niet-sportieve spelen;
3e. liedjes niet gepaard gaande met spelen:
4e. opvoedende liedjes.

Ook na het bereiken van den volwassen leeftijd zongen de Javanen nog altijd graag. Spreker vond het erg jammer, dat zulks begon te verdwijnen als gevolg van het Westersche drilsysteem, dat ten slotte op de karakterbeschaving een funesten invloed heeft.

Het gezang ging bij de Javanen hand aan hand met muziek en dans. Deze twee laatste werkten eveneens beschavend op het karakter en gewenden den Javaan aan rythme, dat zeer nuttig was, omdat het orde en netheid van doen en laten met zich bracht. Het is dan ook niet genoeg de kinderen slechts te laten begrijpen wat rythme is, maar ze moeten er zich ook aan wennen. Daarom achtte spreker het noodig, dat de kinderen dan Javaanschen dans leerden. Bij goede overweging zou men inzien, dat dansen eigenlijk ook een zeer goede sport is. Den Javaanschen dans zou men kunnen vergelijken met de Zweedsche gymnastiek.

Aldus betoogde spreker, dat de Javaansche zang, muziek en dans een edele kunst vormen, die van groot nut is voor het Javaansche volk. De Javanen behoefden werkelijk geen kunst ergens te zoeken, omdat ze zelf al de hunne hadden. Een Javaan, die zijn zang, muziek en dans kent, gevoelt zich bevredigd, en bezit tevens een diep nationaliteitsgevoel. Anders staat de zaak met de moderne jongelui. Hun gevoel is noch Javaansch noch Europeesch. En de Javaansche zang, muziek en dans, welke zoo overwegenden invloed ten goede zouden kunnen uitoefenen, worden in het bestaande onderwijssysteem door de onderwijsautoriteiten geheel verwaarloosd. Europeesche onderwijzers daarentegen zijn verplicht muziek te kennen; in Europa is muziektheorie een hoofdvak en in Duitschland moet zelfs iedere onderwijzer kunnen zingen en een muziekinstrument kunnen hanteeren. Waarom dan bestaat op Java geen regeling, die de onderwijzers verplicht Javaansche zang-en muzieklessen te kunnen geven? De Javaansche scholieren van den modernen tijd hebben heel wat kennis, b.v. van natuurkunde etc., zoodat ze de lengte van een glazenmakersstaart precies kunnen opgeven, maar de Javaansche zang en muziek, die voor hen zelf toch zooveel zou kunnen beteekenen, kennen ze niet. Spreker liet het aan het Java-Instituut over om er voor te zorgen, dat Javaansche leerlingen in hun eigen zang en muziek les zouden krijgen.

Na de uitvoerige rede van den heer R. M. Soewardi Soerjaningrat, die terloops ook den naam der vereeniging Krida-Beksa-Wirama had genoemd, gaf de voorzitter van het congres, Pangeran Aria Soerjadiningrat, die tevens ook voorzitter is van genoemde vereeniging, eenige toelichting omtrent de Javaansche muzieklessen van zijn kunstvereeniging. De voorzitter verklaarde dan, dat men tot nog toe nog niet in staat was de muzieklessen zoo methodisch te geven als de danslessen, omdat de eerste ook veel moeilijker waren dan de laatste. Ongeveer 40 jaren geleden had men geprobeerd de Javaansche muziek op noten te zetten, om de beoefening gemakkelijker te maken, maar het resultaat was niet bevredigend. In den laatsten tijd had men wel een betere notensamenstelling, maar ook deze was nog onvolledig. Onlangs had Krida-Beksa-Wirama de muzieklessen besproken en men was thans in zooverre een stap verder, dat men voorloopig had vastgesteld op welke manier men zou les geven en de gamelan leeren bespelen, ten einde betere resultaten dan vroeger te kunnen bereiken. Om het lesgeven en leeren te vergemakkelijken werd een nieuw muziekstuk gecomponeerd, hetwelk als handleiding zou moeten dienen om alle Javaansche muziekinstrumenten te leeren bespelen.

Na de pauze werden de besprekingen weer voortgezet. Vooraf betuigde de voorzitter dank aan den vertegenwoordiger van den Directeur van Onderwijs en Eeredienst, den Heer Boswinkel, voor zijne aanwezigheid, en verzocht hem zijn bemiddeling te willen verleenen bij het indienen van de verschillende verzoeken, welke het congres voornemens was tot den Directeur van Onderwijs en Eeredienst te richten.

Na het vertrek van den heer Boswinkel kreeg de heer Sastrasoedarma het woord. Spreker vroeg, of uit de rede van den heer Soewardi men de gevolgtrekking moest maken, dat een Javaan, die geen aanleg had voor de Javaansche zang en muziek, minder beschaafd moest wezen en minder nationaliteitsgevoel moest hebben dan een ander, die bedreven was in de geroemde nationale kunst. Zoo ja, welke middelen tot beterschap had men dan voor die ongelukkigen.

De heer Sasraprawata, vertegenwoordiger van de Sarekat Goeroe-bantoe (S.G.B.) zei, dat opvoedkunde eigenlijk heel eenvoudig was. De kern van de opvoedkunde was niets anders dan dat al het bestaande zijn invloed op de menschenziel uitoefende en de ziel op hare beurt het uitwendige beinvloedde.

Spreker deed toen de mededeeling, dat de S.G.B. een boek over kinderopvoeding zou publiceeren, waarvan de grondslag was zooals boven gezegd, met het doel om de kinderen tot zelfstandigheid op te voeden. De inhoud van dat uit te geven boek zou in hoofdzaak gelijk zijn aan een ander, dat de heer R. M. Soewardi Soerjaningrat in het Hollandsch zou doen verschijnen.

De heer Mardija kon zich niet vereenigen met de opvatting van den heer Soewardi, die het gehoor voornamer noemde dan het gezicht, omdat het laatste veel meer opnam dan het eerste.

Voorts had gezichtswaarneming niet alleen uitwerking op het verstand, maar ook op het karakter, zooals b.v. waarneming van schilderijen, batikwerk, versieringen. Sommige schilderijen hielden symbolen in, die middels gezichtswaarneming ook op het gevoel uitwerking hadden. Allerlei figuren en kleurschakeeringen drongen eveneens tot het gevoel door. Daarenboven noemde spreker sommige opvattingen van den heer Soewardi tegenstrijdig, want de laatste had gezegd, dat de Westerlingen zich weinig bemoeiden met gevoelsontwikkeling, maar had zelf vermeld, dat het voor de Duitsche onderwijzers verplicht was te kunnen zingen en een muziekinstrument te bespelen. Voorts maakte spreker de opmerking, dat de heer Soewardi den schijn gaf, alsof deze het kleinzielig vond, dat men nauwkeurige waarnemingen deed t. a. v. voor het oog niet veel beteekenende zaken. Spreker was van meening, dat elke waarneming van het bestaande haar nut had. Hoe meer men waarnam,

hoe dichter men bij de volmaaktheid zou kunnen komen. Spreker meende verder uit de rede van den heer Soewardi te moeten afleiden, dat Javanen die geen aanleg voor de Javaansche kunst hadden, niet tot het Javaansche volk gerekend zouden kunnen worden. Met zoo'n opvatting kon men zich toch bezwaarlijk vereenigen. Spreker noemde het dan ook onverdiend, dat de liefhebbers van de Europeesche muziek door den heer Soewardi bespot waren, omdat men immers niet wist, of ze ook niet veel voelden voor hun eigen inheemsche muziek. En hun kennis van de Europeesche muziek zou bovendien ook hun Javaansch gevoel kunnen vervolmaken.

De heer Adisoesena vroeg, waarom de heer Soewardi het gevoel hooger schatte dan het verstand, terwijl het laatste toch genoeg bewijzen geleverd had van zijn uitmuntende hoedanigheden, n.l. de wonderbaarlijkste uitvindingen. Daarna vroeg spreker, de muziekkunst van welk gewest men als standaard wilde gebruiken, gelijk men voor de Javaansche taal het Solosche dialect als standaard had gekozen.

De heer Atmawidjana verklaarde, dat aan zijn kunde in de Javaansche muziekkunst veel haperde, ofschoon hij er toch veel van hield en er ook veel moeite voor gedaan had. De onbevredigende resultaten van zijn moeite weet hij aan de moeilijke beoefening van de Javaansche muziekkunst. Deze beschouwde spreker als de waarschijnlijke oorzaak van de geringe muziek-beoefening in Javaansche kringen, en van den voorkeur voor de Europeesche muziek, welk makkelijk te leeren valt. Daarom achtte spreker het zeer noodig, dat men de Javaansche muziek evenals de Europeesche met een goed notenschrift ging schrijven.

R. Ng. Doetadilaga deed de mededeeling, dat Radya-Poestaka muzieknoten had samengesteld. Hoewel deze nog onvolkomen waren, kon men daarmee toch al wat bereiken en Radya-Poestaka deed nog altijd moeite om daarin verbetering aan te brengen. Zanglessen werden te Solo door de vereeniging Mardi Goena gegeven, en ofschoon zonder noten, bereikte men toch goede resultaten. Om een standaard voor de Javaansche muziekkunst te hebben was spreker van oordeel, dat Solo en Jogja een overeenkomst behoorden te treffen. De Javaansche muzieknoten bestaan in hoofdzaak slechts uit noten voor de „slěntěm", waarmee de melodie slechts in hoofdlijnen wordt aangegeven. Het doel van de op nootzetting van de melodieën naar de „slěntěm" was niets anders geweest dan het voorkomen van het te loor gaan der bestaande muziekstukken. Vóór het bestaan van de slěntěmnoten hadden de beroeps-gamelanspelers reeds kettingnoten voor eigen gebruik uitgevonden, maar deze waren slechts voor de beroepspelers zelf bruikbaar. Daarna stelde de heer Wreksadiningrat nieuwe noten samen, doch hoewel beter dan de kettingnoten, konden ze toch niet gemakkelijk als handleiding gebruikt worden. Doch als men zich er maar goed op toelegde zou, men op den duur voorzeker een goede notensamenstelling kunnen uitvinden. Solo en Jogja nuhadden de taak om de vervolmaking van het Javaansche notenschrift op zich te nemen.

R. M. Soewardi Soerjaningrat nam daarop weder het woord en verklaarde, dat hij geen licht kon geven omtrent verschillende geopperde bezwaren aangaande de methodiek voor de beoefening van de Javaansche muziekkunst. Behalve dat daartoe de tijd ontbrak, achtte hij zichzelf onbevoegd. Spreker kon alleen mededeelen, dat binnenkort besprekingen daarover in de Mangkoenagaran gehouden zouden worden. Verder vertelde spreker, dat hij veel voordeel had getrokken van de door hem in Holland gedane beoefening der Europeesche muziek, want hierdoor was hij in staat een vergelijking te maken tusschen de Europeesche en de Javaansche. Europeesche muziekstukken nu worden volledig voorgesteld in een compleet notenstel. Dat vond spreker verkeerd, want muziek was kunst en mocht niet in vasten vorm gelegd worden. Deed men het toch, dan werd het gevoel aan banden gelegd en men doodde daardoor het gevoel en de kunst. Maar het bestaan van de slěntěm-noten achtte spreker wel noodig om als aanwijzingen te kunnen dienen. De melodie in muziekstukken daarentegen zou spreker liever door het gevoel laten leiden. Indien men voor de melodie slechts noten had te volgen, zou ze geforceerd zijn, waardoor het muziekstuk alle gevoel zou verliezen. Deze eigen schrijfwijze van muziek zou echter volkomen overeenstemmen met den aard van den Javaan, die zich niet volgens strenge regelen laat gebieden en voor de uitvoering van opdrachten slechts eenige aanwijzingen wenscht, en geen detail.

Op de vraag, of Javanen zonder aanleg voor eigen zang en muziek onvatbaar zouden zijn voor karakterbeschaving, antwoordde spreker, dat de hoofdfactor voor karakterbeschaving de godsdienst, of nog ruimer de moraal was. Zang en muziek dienden volgens spreker slechts als hulpmiddelen. Spreker had dus in zijn rede volstrekt niet willen beweren, dat menschen die noch zang noch muziek kenden, van een grof karakter moesten zijn.

Ten aanzien van de debatten en vragen betreffende den voorrang van het gehoor, het gezicht, het gevoel of het verstand, gaf spreker het volgende antwoord. Het was sprekers opvatting niet, dat het gehoor voornamer zou zijn dan het gezicht. Hij meende slechts gezegd te hebben, dat gehoorswaarneming dieper inwekte dan gezichtswaarneming, omdat de eerste tot het gevoel doordrong, terwijl alle gezichtswaarnemingen slechts op het verstand invloed uitoefenen. Wel achtte spreker inderdaad het gevoel hooger dan het verstand, maar zulks viel met het verstand niet te verklaren, omdat gevoelskwesties ook alleen met het gevoel verklaard zouden kunnen worden. Duidelijkheidshalve deelde spreker slechts mede, dat het verstand geen voldoening kon schenken, steeds twijfelde en groote zelfzucht wekte. Maar het gevoel twijfelde niet, zag dadelijk het juiste in en gaf daarom bevrediging.

Sprekers opvattingen, die tegenstrijdig schenen, waren het in werkelijkheid niet, want Duitschers waren wel Europeanen, en

dus zou uit sprekers rede opgemaakt kunnen worden, dat ze niet veel aan gevoelszaken deden. Inderdaad echter vormden ze onder de Europeanen een uitzondering, omdat ze van aanleg veel overeenkomstig vertoonden met de Javanen en dan ook diepvoelend waren. De mooiste Duitsche muziekstukken waren eveneens gevoelsweergaven en werden ook niet op noten gezet als de Javaansche. Maar zelfs in Duitschland was de muziekkunst geen volkskunst als op Java. Het gewone volk in Europa is niet gediend van zielsverheffende muziekstukken en houdt het meest van het alledaagsche. Doch met het Javaansche volk is het net andersom. Zelfs een eenvoudige Javaan heeft een gevoel voor de verhevenste Javaansche muziekstukken.

Het smalen op Javaansche liefhebber van Europeesche muziek was volgens sprekers nadere toelichting slechts gericht tegen de verwaarloozing van eigen muziekkunst. Een Javaan immers behoorde eigenlijk de Javaansche muziekkunst beter te behartigen dan een vreemde. Spreker noemde het onbetamelijk, indien een Javaan de Europeesche muziek wel, maar de eigen Javansche muziekkunst niet kende, want bestudeering van buitenlandsche dingen behoorde slechts te geschieden als vervolmaking van het eigene. Al was de Javaansche muziekkunst moeilijk, door volhardende beoefening was ze toch wel te leeren. Een methode om de beoefening van de Javaansche muziekkunst te vergemakkelijken zou vroeg of laat zeker gevonden kunnen worden, indien de Javaansche kunstvereenigingen ze maar wilden bespreken. Maar spreker was van meening, dat besprekingen over kunst niet georganiseerd mochten worden als andere vereenigingen, waarbij reglementen gesteld en contributies geïnd worden, anders zouden ze minder goede resultaten bereiken. Het beste zou het zijn, indien de besprekingen werden gehouden op de wijze van een gezellige bijeenkomst, want kunst moet vrij zijn en de besprekingen daarover moeten eveneens ongebonden wezen. Het doel der besprekingen zou in geen geval mogen zijn het in leven houden der Javaansche kunst, doch slechts het onderhouden daarvan om te voorkomen dat ze door een andere wordt verdrongen; immers de Javaansche kunst was nog in leven en behoefde in het geheel niet in het leven gehouden te worden. Het was niet waar, wat Europeanen weleens gezegd hadden, dat het Javaansche volk zijn kunst wilde doen herleven: Ze hadden gewaand, dat de Javaansche kunst al dood was. Doch vreemdelingen behoefden zich niet te bemoeien met de Javaansche kunst, want deze is de zaak der Javanen zelf. Ook de Javanen, die Europeesche kennis hadden opgedaan, behoefden niet over de Javaansche kunst mede te spreken, want hun Javaansch gevoel was reeds in de war. Het was de taak van de echte Javanen alleen, voornamelijk van de beide Vorstenlanden Solo en Jogja, om de zorg voor de Javaansche kunst op zich te nemen. En als standaard voor de Javaansche muziekkunst moest men niet slechts één, die van Solo of van Jogja nemen, maar beide. Al naar gelang de smaak kon men een van beide als standaard nemen, want kunst moet vrij zijn. De twee rijken moesten slechts in de grondregels eenstemmigheid trachten te bereiken.

Ten slotte zei spreker, dat het Javaansche volk een nieuw tijdperk was ingetreden, n.l. het tijdperk van Javaansch nationalisme als weleer: daarom verzocht spreker aan de aanwezigen om met hem tegelijk in den nationaliteitsvloed te springen.

Na bovenstaande uiteenzetting van den heer R. M. Soewardi Soerjaningrat nam de voorzitter het woord om terug te komen op de motie van den vorigen avond. De opnieuw opgemaakte motie werd voorgelezen, maar het congres nam er nog geen genoegen mee. Verschillende stemmen brachten weer wijzigingen aan. Na herhaaldelijke wijziging en voorlezing werd de motie eindelijk toch goedgekeurd. Zij luidt thans a. v.:

Het Javaansche taalcongres te Jogjakarta door het Java-Instituut gehouden van 25 tot en met 27 Maart 1927,

Gehoord de debatten over „voor- en nadeelen van het schrijven van het Javaansch met eigen en Latijnsche karakters",

Overtuigd van de groote wenschelijkheid om het Javaansch met de eigen karakters te blijven schrijven,

Meent dat het Latijnsche schrift uit overwegingen van utiliteit, voornamelijk ten dienste van vreemde talen (Maleisch, Nederlandsch) naast het Javaansche onderwezen dient te worden.

Spreekt den wensch uit, dat alle Javaansche boeken, uit te geven door het Kantoor voor de Volkslectuur, zoomede alle Javaansche boeken, bestemd voor het gebruik in de verschillende onderwijsinrichtingen, die uitsluitend bestemd zijn voor Javanen, in den vervolge worden gedrukt met Javaansche karakters, met uitzondering slechts van die, welke dienen voor het onderricht in de kennis van de Latijnsche karakters;

Besluit deze motie ter kennisse te brengen van den Directeur van Onderwijs en Eeredienst.

Na het voorgaande werd het congres door den voorzitter gesloten onder dankbetuiging van het hoofdbestuur van het Java-Instituut aan de congressisten, aan Z. H. den Sultan voor de in bruikleen gegeven localiteit, aan het Java-Instituut-kring-Jogjakarta voor de bereidwillige ontvangst en ten slotte aan de vereeniging Abiranḍa voor hare demonstratie, en aan de praeadviseurs.

AVONDBIJEENKOMST (27/28 Maart 1927)

Dansdemonstratie

volgens de dansregels van Krida Beksa Wirama, uitgevoerd door vier nieuwe leerlingen onder leiding van twee leermeesters, n.l. G. P. A. Tedjakoesoema, den directeur der Afdeeling dans, en R. M. Wadana Soerjamoer-

tjita, en toegelicht door den voorzitter der vereeniging, Pangeran Aria Soerjadiningrat.

Iets over zevenen werd de bijeenkomst geopend door den voorzitter van het afgeloopen congres. Daar deze tevens voorzitter is der kunstvereeniging Krida Beksa Wirama, nam hij gaarne de taak op zich om over genoemde vereeniging en hare danslessen te spreken. Voorop gaf spr. een kort overzicht van de geschiedenis der kunstvereeniging. Gedurende den grooten oorlog in Europa waren, zoo zeide hij, niet alleen de levensomstandigheden moeilijk, maar te Jogja was de Javaansche kunst ook ter neer gedrukt. Na het groote en eerste Javaansche cultuurcongres te Solo werd onder de jongelieden de liefde voor eigen kunst weer gewekt. Na de oprichting van Krida Beksa Wirama gaven zich spoedig niet minder dan 160 personen als leerling op. Twintig leermeesters waren aan de vereeniging verbonden. De meeste leerlingen namen les in dans en slechts weinigen beoefenden de muziekkunst. De oprichting en instandhouding der vereeniging had zeer veel geld gekost. Aan benoodigdheden alleen had men niet minder dan f 5000.– moeten uitgeven, terwijl de jaarlijksche kosten boven de f 1000 – liepen. Gelukkig had de vereeniging flinken steun genoten van Z. H. den Sultan, die bij de oprichting der vereeniging nog kroonprins was. Over de muzieklessen zou er thans niet gesproken worden, omdat ze ter loops in de ochtendbesprekingen reeds ter sprake waren gebracht. In den beginne werden de danslessen van de vereeniging gegeven volgens de oude sleur, maar al voortgaande peinsde men ook over een methode, die de lessen zou kunnen vergemakkelijken. Het resultaat van den arbeid werd gepubliceerd in Poestaka Djawi en eindelijk ook in boekvorm uitgegeven. In beginsel werd de methode verdeeld in drie trappen: 1e. regelen en aanwijzingen om de dansbewegingen uit te voeren zonder gamelanbegeleiding; 2e. regelen en aanwijzingen omtrent dansbewegingen in verband met gamelanbegeleiding; 3e. regelen en aanwijzingen om onder gamelanbegeleiding te dansen met inachtneming van gevoels- en gelaatsuitdrukking.

De vereeniging mocht zeker op vooruitgang bogen en onder de leerlingen telde men zelfs Europeesche liefhebbers. Op den datum van het congres was het aantal leerlingen reeds gestegen tot 255, maar daarvan kwamen er geregeld slechts 100 op, waarvan de meesten leerlingen van Tamansiswa waren, waar het onderwijs speciaal gebouwd was op nationale grondslagen. Van de Europeesche leerlingen had nog slechts één (Mej. G Weber, welke in Europa optreedt onder den naam Siti Soendari) de danscursus met succes verlaten, n.l. een danseres, die in Europa door hare serimpi-dansen veel roem oogstte. Dit feit zou kunnen leiden tot het bekend raken der Javaansche kunst in Europa. Daarom was spreker van oordeel, dat een grootere toeloop van Europeanen naar den danscursus des te beter zou zijn, omdat daardoor Java roemrijker bekendheid zou krijgen. Spreker had nog een ander idee, om aan de Javaansche kunst meer bekendheid te geven, n.l. het vertoonen van de Javaansche danskunst in de verschillende landen van Europa door de Javanen zelf. De bezwaren in kosten zouden te overwinnen zijn door contracten te sluiten met groote impressario's. In vele gevallen zouden slechts de gamelans bezwaren opleveren, omdat ze zoo lastig mee te nemen en voor vreemdelingen zoò moeilijk te bespelen zijn. Om deze bezwaren te ondervangen zou men in plaats van gamelans gramaphoons kunnen gebruiken, die de gamelantonen, hoewel niet volkomen, dan toch zeer goed weergaven. Indien de Javaansche danskunst eenmaal een goeden naam had gekregen, zou ze zich gemakkelijk over de wereld verspreiden. Nog een ander middel was er om de Javaansche kunst vooruit te brengen, n.l, behoorlijke financieele waardeering. Negen jaren lang hadden de dansleeraren van Krida Beksa Wirama gratis les gegeven. Indien de moeite dier leeraren onbeloond bleef, zou de vooruitgang van de Javaansche kunst door groote bezwaren gestremd worden. Spreker was van meening, dat de leermeesters van hun kunst moesten kunnen leven. Om die reden begon Krida Beksa Wirama dan ook lessen tegen betaling te geven. Het leergeld voor elke leerling is f 2.50 per uur, waarbij echter aan vier leerlingen tegelijk wordt les gegeven.

Na de voorgaande uiteenzetting werd er een dansdemonstratie gegeven gelijk boven in korte woorden is beschreven.

Hiermede was het congres ten einde.

DE SCHRIFTKWESTIE IN DEN VOLKSRAAD.

Uittreksel uit het Afdeelingsverslag over de begrooting voor 1928.

(Afdeeling V — Departement van Onderwijs en Eeredienst).

Post 560. Depot van Boeken en Leermiddelen. Op het onlangs gehouden congres van het Java-Instituut is algemeen de wenschelijkheid van het gebruik der Javaansche karakters ook op de scholen, betoogd. Het Latijnsche schrift toch geeft voor de Javaansche taal eensdeels te veel, anderzijds te weinig. Anderen wezen op het feit, dat er een algemeen streven is onder de volkeren, die nog een eigen schrift hebben, om over te gaan tot afschaffing van het eigen en invoering van het Latijnsche schrift. De Voorstanders van het behoud van het Javaansche schrift voerden hiertegen aan, dat voor onderwijs in Maleisch het Latijnsche schrift zou worden onderwezen, zoodat de kennis van dit schrift vanzelf meer verbreid zou worden. Maar zij wilden de Regeering verzoeken om voor de Javaansche scholen de Javaansche schoolboeken ook in Javaansche karakters te doen uitgeven en aan de Javaansche maatschappij zelf over te laten

of en wanneer zij haar eigen letterschrift wil prijsgeven.

***

Uittreksel uit de Handelingen van den Volksraad.

8ste vergadering — Woensdag 22 Juni 1927.

Begrooting van Nederlandsch-Indië voor 1928; Afd. V, Dept. van Onderwijs en Eeredienst.

Blz. 318-319. De heer Soetadi:

...... Mijnheer de Voorzitter! Thans de kwestie van het gebruik van Javaansche karakters inplaats van Latijnsche letters.

In het Afdeelingsverslag is gevraagd om voor de Javaansche scholen de Javaansche schoolboeken ook in Javaansche karakters te doen uitgeven en aan de Javaansche maatschappij zelf over te laten of en wanneer zij haar eigen letterschrift wil prijsgeven.

De Memorie van Antwoord antwoordt daarop:

,,Van de te dezer plaatse weergegeven beschouwingen over het al dan niet wenschelijke van het gebruik van Javaansche karakters op de scholen is met aandacht kennis genomen. Naar aanleiding van de hieromtrent op het jongste congres van het Java-Instituut tot uiting gebrachte wenschen zal er naar worden gestreefd het aantal goede leesboekjes met Javaansche karakters voor de Inlandsche scholen in de Java-landen uit te breiden. Verder te gaan en het Javaansche schrift bindend voor te schrijven voor het geheele onderwijs, met uitzondering van dat in de Maleische taal, wordt voorshands niet raadzaam geacht''.

Mijnheer de Voorzitter! Ik zal bij dit onderwerp niet lang en uitvoerig stilstaan. Ik zou echter de Regeering willen vragen, wat zij bedoelt met de woorden ,,voorshands niet raadzaam geacht''. Acht de Regeering het niet raadzaam om te beginnen Javaansche boekjes, gedrukt met Javaansche karakters op Javaansche scholen te distribueeren? Ik wil echter de bespreking van deze kwestie overlaten aan de heeren, die meer deskundig zijn op het gebied van de Javaansche taal. Misschien zal de heer Koesoemo Oetoyo, die over dit onderwerp heeft gesproken op het congres van het Java-Instituut, daarover nog iets mededeelen. Ik geloof echter, dat wanneer de directeur van onderwijs op dat congres aanwezig was geweest, hij de overtuiging had gekregen — en dit is ook toegegeven door den heer Soejoed, vertegenwoordiger van de Volkslectuur, die het drukken van boekjes in Latijnsche karakters heeft verdedigd—, dat men Javaansche boeken niet met Latijnsche karakters moet drukken, omdat er een politieke zijde aan deze kwestie zit. Ik betreur het, dat de Regeering hierin niet medegaat en niet toegeeft aan onzen wensch de Javaansche boeken te doen drukken met Javaansche karakters. Wanneer de Regeering overgaat tot het doen drukken van die boekjes met Latijnsche karakters vrees ik dat wij daarachter een politieke bedoeling moeten zoeken.

Aan het einde van het genoemd congres is hieromtrent een motie aangenomen, die aan de Regeering is aangeboden en ik betreur het dan ook, dat desniettegenstaande toch de Volkslectuur voortgaat met het uitgeven van Javaansche boekjes, gedrukt met Latijnsche karakters.

Blz. 322. De heer Koesoemo Oetoyo:

...... Ten slotte nog een enkel woord, Mijnheer de Voorzitter, over de kwestie van het gebruik van Javaansche karakter voor Javaansche boeken.

In de Memorie van Antwoord lees ik:

,,Naar aanleiding van de hieromtrent op het jongste congres van het Java-Instituut tot uiting gebrachte wenschen zal ernaar worden gestreefd het aantal goede leesboekjes met Javaansche karakters voor de Inlandsche scholen in de Java-landen uit te breiden. Verder te gaan en het Javaansche schrift bindend voor te schrijven voor het geheele onderwijs, met uitzondering van dat in de Maleische taal, wordt voorshands niet raadzaam geacht''.

In tegenstelling met ons geacht medelid, den heer Soetadi, ben ik voorshands door dit antwoord volkomen bevredigd. Meer kan van een Regeering die tot dusver het Javaansche schrift in een hoek heeft trachten te duwen, alweer voorshands, niet worden verwacht. De toekomst zal moeten leeren of Zij inderdaad in onze lijn medewerkt. Wel is dus opletten de boodschap, maar voorshands ben ik met de gedane toezegging tevreden.

***

Uittreksel uit de Handelingen van den Volksraad.

18de Vergadering — Dinsdag 5 Juli 1927.

Begrooting van Nederlandsch-Indië voor 1928; Afd. V., Dept. van Onderwijs en Eeredienst.

Blz. 657-658. Directeur van O. en E.

Voorts heeft de heer Soetadi het gehad over het gebruik van Javaansche karakters bij het onderwijs. Daarover heeft ook het woord gevoerd de heer Koesoemo Oetoyo. Ik noteer met genoegen, dat de heer Oetoyo door het Regeeringsantwoord bevredigd is en hoop, dat ook de heer Soetadi zich bij nadere overweging bij de opinie van zijn medelid zal willen aansluiten.

In verband met dit punt doe ik goed ook even te bespreken hetgeen gezegd is over de bevordering van het Inlandsch taalonderwijs in het algemeen, waarover zich hebben uitgesproken de heeren Koesoema Soebrata, Ratu Langie en Hadiwidjojo. Ik kan den heeren mededeelen, dat de regeling van het onderwijs in de inheemsche talen aan de inrichtingen voor voortgezet- en vakonderwijs mijn gezette aandacht heeft en dat ik daaromtrent voorstellen wachtende ben van den directeur van het taalinstituut, den heer Kats.

De Rechtshoogeschool, — dit in antwoord aan den heer Ratu Langie — is niet de geëigende plaats voor opleiding van leeraren voor de middelbare acten in deze talen, omdat de Rechtshoogeschool geen l'teraire faculteit kent, al heeft zij daar wel de kiem voor in zich.

BOEKBESPREKING

EEN BELANGRIJKE FEESTBUNDEL.

Ter herdenking van zijn 75-jarig bestaan heeft het Koninklijk Instituut voor de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch Indië te 's Gravenhage zijn Bijdragen van 4 Juni 1927 in een feestelijk gewaad gestoken en verschillende kenners van onzen Archipel verzocht om een bijdrage. De oogst is in allen deele belangrijk. Bij de bespreking in Djåwå hebben wij ons echter moeten beperken tot datgene, wat voor Java zelve van meer belang geacht mocht worden; de andere artikelen, hoezeer ook belangrijk op zichzelve, kwamen in verband met den aard van dit tijdschrift niet zoozeer voor een behandeling hier ter plaatse in aanmerking.

In: Sculptuur, Text en Traditie op Barabuḍur toont Prof. Krom in een gedetailleerde behandeling, met name van de „Lalita-vistara"-reliefs, overtuigend aan, dat de kunstenaar den voor te stellen text zelf niet kende, en alleen op algemeene instructies de gegeven opdracht uitwerkte. In 't algemeen werd hij daarbij niet door vastelandsche opvattingen in zijn compositie beinvloed, „slechts bij enkele belangrijke feiten toont hij (lees: geeft hij blijk van) het bestaan van een Indische Kunsttraditie, waaraan hij zich niet kon of wilde onttrekken." Over het feit, dat het nog al eens met name Gandhārakunst is, waarmee zelfs tot in details de Barabuḍur-reliëfs zich laten vergelijken, heeft de auteur zich niet verder uitgelaten. Ook over een mogelijk verband van Gandhāra-Nālandā-Borobuḍur, waarbij Dr. Bosch en Dr. Stutterheim bij verschillende gelegenheden langer stilstonden, wordt niet gerept. Zonder een afdoende beslissing te kunnen of willen verwachten, hadden wij, nu het probleem der Voor-Indische kunst-traditie zoo herhaaldelijk in dit opstel ter sprake kwam, gaarne hier ter plaatse iets over Kroms standpunt in zake mogelijkheid of waarschijnlijkheid van dergelijk verband vernomen.

Het is een daad van prijzenswaardigen moed geweest, dat R. Ng. Poerbatjaraka het probleem van de Rāmāyaṇa – dateering onder de oogen heeft gezien. Immers sinds prof. Kern in 1900 als zijn indruk te kennen had gegeven, dat het gedicht vrij laat en wellicht in de 13e eeuw was vervaardigd, waren nadere onderzoekingen uitgebleven.

Thans waagt Poerbatjaraka een poging om op linguistische en ethnologische gronden het geschrift te dateeren. Eerst worden de linguistische gronden ontwikkeld. Hiertoe gaat hij uit van woorden als lungguh, pangguh, punggung, guha, sungguh en andere.

Naast de genoemde u-vormen bestaan er ook i-formaties van denzelfden stam. Dat over 't algemeen een i-formatie (vooral ook als latere krama-iseering) jonger is dan een u-vorm, was reeds bekend. De verdienste van P. is nu, dat hij nauwkeurig nagaat in twee gedateerde geschriften, nl. het Wirāṭa-parwa van Ç. 918 en de Arjuna-wiwāha, geschreven onder Erlangga in het midden der 10e Çaka eeuw, hoe het daar met het u-i-verschijnsel staat.

En dan blijkt in alle gevallen, dat het oudere geschrift meer (of uitsluitend) u-vormen heeft, en het jongere meer (of uitsluitend) i-vormen. Daar het Ry. nu ook in vergelijking met het oudste der twee andere geschriften (het Wirāṭaparwa) meer u-vormen vertoont, besluit de schrijver tot een ouderdom hooger dan Ç. 918. Dan komen de oorkonden aan de orde. Vele oorkonden tusschen Ç. 796, en Ç. 865 hebben alle pangguh, niet panggih. Een oorkonde van Erlangga uit Ç. 959 heeft viermaal den vorm panggih. Dus ook hier zijn de u-vormen ouder.

Tot zoover kunnen wij met den schrijver meegaan. Op linguistische gronden is er veel voor te zeggen, dat het Rāmāyana ouder is dan het Wirāṭa-parwa. Eén reserve moeten wij echter nog uitdrukkelijk maken, nl. dat de mogelijkheid van dialectische verschillen door den schrijver over het hoofd is gezien. De ons nu bekende reacties van alle Oud-javaansche werken kunnen zeer goed plaatselijke, gewestelijke redacties zijn, zoodat bepaalde taalkundige eigenaardigheden dan evengoed aan het taaleigen van een bepaalde streek als aan dat van een bepaalde periode kunnen toegeschreven worden. Eerst wanneer de pas aangevangen onderzoekingen over de Javaansche „dialecten" veel verder gevorderd zullen zijn, kan hierop beter licht vallen.

Dan komt een nieuwe reeks argumenten, n.l. „ethnologische". Wij zouden liever den term „cultuur-historisch" gebruikt hebben. Deze gaan uit van het voorkomen van termen als anak-wanwa, magĕman, parujar, rāma-rāma-ratā = rāma-maratā – e.a. in ons gedicht. Al deze termen treden herhaaldelijk op in oorkonden tot en met Blitoengs regeering, althans vóór Sindok.

Poerbatjaraka concludeert hieruit, dat het gedicht dus ook uit de periode, de z.g. restauratie-periode van Midden-Java, zou dateeren. Maar hier ligt toch een groote moeilijkheid.

Al deze functionarissen komen niet herhaaldelijk door het geheele gedicht verspreid voor, doch uitsluitend in een (proza) stuk tusschen str. 21 en 22 van Zang XXIV. En al is er voor P. „geen reden, hetzij taalkundig of anderszins, om te veronderstellen, dat bedoelde plaats in het Rāmāyaṇa een latere interpolatie zou zijn", deze laatste zang, evenals de voorlaatste (en wellicht ook de 16e) bieden zeker groote moeilijkheden en passen beslist niet zonder meer in het overige gedicht.

Reeds Prof. Kern zeide in de Voorrede van zijn uitgave (pag. VI): „Hoeveel onechts er in de twee laatste Sarga's is, valt moeilijk uit te maken", en „enkele, m.i. onechte stukken dagteekenen van veel lateren tijd". Ook Dr. Juynboll spreekt in zijn Voorrede tot het Glossarium over: onechte gedeelten van de 16e en de laatste sarga's.

Het stuk, waaruit de bedoelde termen zijn

genomen, is bovendien n i e t in strofen vervat. Heeft de uitgever (Prof. Kern zelve) de voorafgaande strofen van Zang XXVI nog als prosodie laten drukken, het geheele stuk, aan welks einde het cijfer 22 staat, is als d o o r l o o p e n d p r o z a afgedrukt. Het luidt (met toepassing van de in druk niet overal gevolgde woordafscheiding) als volgt:

Gaja ratha ya madan madĕg taṇḍa rakryan manĕmbah maluy tomulih panghulū-ng-açwahasti sumantryādi sang mantri panghañjur ājāri kang rājamārggomasŏ sang (ng)anak wanwa sakweh nikang magĕman yāgĕmamŏngakĕn çri mahārāja mawwat padekānpadan tan kadan wwawwahan bāp kĕbo kambing akweh iwak wŏk kĕnas sĕmpalan rĕrĕmpah parĕng.

Parujar ajajarojar ājāri sang mang-jawat pawwatawwatanya tanwah lawan tawwatawwan taya-ng-çūnyahasta tĕhĕr tā çilāhyun tumontona sang bhūpati ngkan patingkah patih sang patih sang kagangsal gĕgŏng-çila tut sangkalā tar halang tan kalĕngke manah mangkana-ng-gusti tātar wagus tikṣṇabuddhi prayatna-ng-watĕk rāma-rāma-ratā yātatā. Salaku nira mulih salilā salimbe salampe kinarwan payung guywaguywan yathā lālanā ning manah monĕngasihmaha yar panaṇḍung tinuṇḍung iḍĕh rāga hetu-n-pangu nte sŏkar tar tinanggap malŏk hewa ring bwat manaṇḍung; omantun tananggā kisat mengliring dhūradūrā-ddha cumbu-n-gitĕl yar tĕpak ta-ng-ḍaḍa.

Bharata kawuri arddha merang (ng)umantuk katon sang kakāsih tumuntun sira-ng-kāsihonĕng sumāmbīkanang sāmbya sāmbyanning amrih inak ning siwo masi[h] rekopama-n-kāri sang kapwa māsih manolih mulat nton sang antĕn (n)umantun mang-anting mahantĕn (n)umĕnggep (p)ikang pawwat akweh dumūnikanang wre mawa-ng-bhūṣaṇa.

Vele woorden en vormen uit dit stuk komen nergens elders voor in het Rāmāyaṇa. Zoo de woorden: madan, padan, kadan, ājāri rājamārgga, padeka(n), kambing, (ook in strofe 25), rĕrĕmpah, tanwan, çūnyahasta, salimbe, salampe, iḍĕh, tananggā, kisat, mangliring, cumbu, gitĕl, sāmbya en sumāmbi, mahantĕn.

Zoo ook de termen: tanda rakryan, panghulu[1]), panghañjur[2]), magĕman en agĕma, parujar, gusti, rāma-rāma-ratā, sang patih sang kagangsal.

Andere woorden zijn, hoewel de stam van het woord bekend is, in dezen vorm alleen hier gebruikt, b.v. sĕmpalan (elders: sĕmpal), mangjawat (ang-jawat éénmaal in Zang XXIV), tawwatawwan (tawan éénmaal in Zang XXIV), patingkah (tingkah éénmaal in in Zang XII, 54), pangu (elders: mangŏ), omantun (elders: umantun), kawuri (overal elders: wuri), kakāsih, enz.

Vele woorden zijn ook buiten het Ry. in de oud-Javaansche litteratuur tot nog toe niet bekend, sommige echter wel uit later Javaansch; ook formaties als patingkah, kakāsih zijn waarschijnlijk jonger.

Maar toch blijven de door Poerbatjaraka gesignaleerde termen zeer merkwaardig. Ook het woord gusti komt, hoewel in andere beteekenis als hier in het gedicht—juist in zeer vele oorkonden uit dienzelfden tijd vóór Sindok herhaaldelijk voor.

Waar echter Zang 26 (evenals 25) zeker buiten de gewone compositie van het gedicht vallen – (de term "onecht" van Prof. Kern en Dr. Juynboll blijft gevaarlijk) – kunnen termen in die, althans v r e e m d e, passages voorkomend, zeker niet een criterium vormen voor den ouderdom van het geheele gedicht. Het blijft de groote verdienste van Dr. Poerbatjaraka, dat hij ook deze duistere sarga's voor het voetlicht heeft gebracht en daarin zeer oude ambtstitels heeft aangetoond. Maar tegenover de vele elders in het gedicht niet voorkomende, deels nieuwere woorden en formaties, stellen zij ons voor een nieuw raadsel. Hoe moet men deze zangen beoordeelen?

Het resultaat zouden wij dus als volgt kunnen samenvatten: Het is Dr. Poerbatjaraka gelukt op linguistische gronden het voorloopig zeer aannemelijk te maken, dat het Rāmāyaṇa ouder zou zijn dan het Wirāṭa-parwa, en daarnaast in Zang 26 eenige zeer oude ambtstitels aan te toonen.

Zijn er elders in het gedicht geen cultuurhistorische aanwijzingen van denzelfden aard als deze ambtstitels? Want naast linguistische zouden deze dubbel meespreken. Wij hopen, dat de schrijver nog verder op deze zaak terug zal komen en dan tevens de innerlijke moeilijkheden in Zang 26 (jongere vormen naast de oude titels) en het verband tusschen deze zang (met Zang 25) en het overige gedicht ons helder zal kunnen maken.

Op verdienstelijke wijze heeft C. Lekkerkerker in "B a l i s c h e P l a a t s n a m e n i n d e N ā g a r a k r t ā g a m a" een reeks plaatsnamen uit Prapañca's lofdicht gelocaliceerd.

Hiertoe behooren dan:

Baḍahulu, en Lwa gajah, het eerste in het tegenwoordige Bĕdoeloe bij Pedjeng, Lwa gajah meer benedenstrooms aan dezelfde Pĕtanoe, die dan oudtijds Er gajah geheeten zou hebben.

In de geciteerde plaats (Zang 79, 3) zou dan tusschen Baḍahulu en Lwa gajah een Baḍaha (correctie van Poerbatjaraka) genoemd zijn. Met dit Baḍaha wil schrijver dan een Beda bij Tabanan identificeeren.

Maar dit wil ons niet waarschijnlijk voorkomen. De Pĕtanoe-streek was van oudsher heilig. De twee andere plaatsen liggen respectievelijk halfstrooms en bij de monding van de Pĕtanoe, hoe moet dan het Baḍaha in eens bij Tabanan te vinden zijn? Zooals reeds tallooze malen het geval bleek te zijn bij het terugzoeken van oud-Javaansche plaatsen in tegenwoordige desa-namen, nl. dat wel 8 of 10 desa's van denzelfden tegenwoordigen naam er zuiver l i n g u i s t i s c h aanspraak op zouden kunnen maken, de late afstammeling van de oude desa te zijn, evenzoo komt men op Bali meerdere plaatsen met denzelfden naam tegen. De naam van een desa, om welke reden dan ook tot beroemdheid gekomen, werd vaak ook elders gebruikt. Bovendien, juist de algemeene beteekenis van

1) Ook in 't Ādip.
2) Ook in de Bhārata-Yuddha.

het woord zelve (hetzij de běkoel-boom, hetzij ,,schuthok'') maakt in dit geval een herhaald gebruik ervan als plaatsnaam zeer aannemelijk.

Voor de voorgeslagen localiseering van Kuṭi-añar en Kuturan = Kuṭi - rawas, beide op de Oostkust van Karangasĕm, het ,,oude'' in het Zuiden, bij de baai van Padang, het ,,nieuwe'' in het Noorden, bij Tianjar, valt veel te zeggen. Ook Wihāra-baru = Giri-añar = Gili anjar = Gjanjar, lijkt ons mogelijk. Wij moeten hier echter wijzen op een andere mogelijkheid, nl. Wihāra baru = Dharma añar. En dit Dharma añar was reeds uit koperplaten bekend. Maar een onderzoek in de desa Kloesoe, even ten Oosten van Pedjeng gelegeni bracht een oude oorkonde op steen aan het licht, waarin ook Dharma añar genoemd wordt. Op eene speciale bespreking van deze belangrijke oorkonde, die bovendien gedateerd is, mogen wij hier niet verder vooruitloopen.

De nog niet teruggevonden plaatsnamen zullen, evenals de vele nu tot onze kennis gekomen desa-namen uit de onlangs uitgegeven Balineesche Oorkonden, door een deskundige nasporing ter plaatse wellicht nog gelocaliseerd kunnen worden. Ondertusschen blijft deze poging met haar reeds nu bereikte resultaten, evenals vroegere pogingen, met name van den heer Heyting, een dankbaar te aanvaarden bijdrage tot de geographie van het oude Bali. De ook dit jaar weer voortgezette oudheidkundige onderzoekingen op Bali brachten belangrijk materiaal ook voor de oude geografie aan het licht. Te zijner tijd zullen in het tweede deel der Publicaties van den Oudheidkundigen Dienst deze gegevens tot een samenhangend geheel verwerkt worden.

In: De Geschiedenis van Garuḍa door Dr. H.H. Juynboll geeft de schrijver een volledige vertaling van de Garuḍeya uit het oud-Javaansche Ādiparwa, en vergelijkt daarna dit ,,mager uittreksel'' met den veel uitvoeriger text van het Sanskrit origineel.

Schrijver laat er eenige opmerkingen over Garuḍa in de beeldende kunst aan voorafgaan. Om een indruk te geven van de populariteit van Garuḍa zelve ware het wellicht niet ondienstig geweest op de bekende Wiṣnu op Garuḍa, als Erlangga's portret-beeld te Bĕlahan te wijzen. Tevens had schrijver hierbij dan kunnen herinneren aan het door verschillende oorkonden bevestigde feit dat Erlangga's zegelmerk de Garuḍa mukha was. Zooals Prof. Krom heeft duidelijk gemaakt, was de Garuḍa-mukha ook nog het zegelmerk van een lateren vorst van Janggala.

Ook te Soekoeh komen Garuḍa-afbeeldingen voor. Dat alles te vermelden had den indruk van de groote populariteit der Garuḍa-figuur kunnen verhoogen. Maar ernstiger wil het ons voorkomen, dat de schrijver opmerkt: ,,Op twee reliefs van tjandi Kĕḍaton in Oost-Java worden feiten uit zijn geschiedenis voorgesteld, nl. hoe hij het vat met amṛta wegvoert en hoe hij de eilandbewoners in zijn wijd opengesperden bek lokt''. Hierbij wordt verwezen naar twee foto's uit Stutterheim's ,,Rama-legenden und Rama-reliefs''. Want niet twee willekeurige feiten uit zijn geschiedenis, maar een geheele Garuḍeya-text wordt op de achterzijde van Tjandi Kĕḍaton afgebeeld, in negen reliefs. Het is de verdienste van Dr. v. Stein Callenfels geweest, dat hij reeds in April 1918 (gepubliceerd in Oudheidkundig Verslag 1921, p. 21 sqq), aan de hand van het Ādiparwa deze reliefs opnieuw heeft verklaard (met volledig foto-materiaal) en de meening van Brandes, reeds in 1903 geuit, volkomen heeft bevestigd en aangevuld.

Over ,,een Nawa-sanga van Lombok'' vertelt de heer Goslings vele bijzonderheden. Hij weidt in den breede uit over de asta-lokapāla, de elf Rudra's enz.

Door het verschijnen van mijn studie over den Balineeschen zonnedienst en de oud-Jav.-Balineesche theologie zijn de gegevens van den schrijver nog aan te vullen, en hier en daar te verbeteren.

Het artikel van den oud-Resident Damsté over Balineesche kleedjes en doeken houdt zich voor een groot gedeelte bezig met dezelfde stof als de juist vermelde bijdrage.

Wat dit opstel eenigszins ontsiert is de inconsequente spelling. Wij vinden (nog afgezien van de geciteerde brieven): dewata naast déwata, içwara naast mahesora, çiwa naast sangkara en sambu, pasa naast daça, triçula.

Liever ware hier eenheid in te brengen.

Schrijft men çiwa, daça, içwara, triçula, dan moet men ook: çangkara, çambu en paça schrijven, doch Skt.- of Oud-Jav. spelling is het ook dan nog niet, daar alle lengteteekens verwaarloosd zijn. Daarom ware het wenschelijker met het toch niet meer begrepen en vaak onzinnig toegepaste Skt.-systeem geheel te breken en volgens de werkelijke huidige Balineesche uitspraak te schrijven: iswara, siwa, sambu, pasa, dasa, trisula. Tegen een spelling: isware, siwe, pase, dase, trisule (naast déwate) is een ander bezwaar. De slot-klank is een zeer lang gerekte pĕpĕt; hij staat tusschen de Javaansche å en de Duitsche ö in. Bij het spreken van Balineezen hoort men soms meer een a- soms meer een å-, echter ook vaak een ö-klank. Bij de poging tot een nieuwe spelling voor het Balineesch zal scherper waarneming en meer wetenschappelijk-methodisch verwerken daarvan een eerste vereischte zijn. Bij alle tot nog toe verschenen publicaties over en in 't Balineesch ontbreekt daar nog zeer veel aan. In de geciteerde brieven is de spellings-anarchie nog veel erger.

Dat deze spoedig moge eindigen!

In een buitengewoon bezonken opstel behandelt Dr. Rassers de verhouding van Çiwa en Boeddha in den Archipel.

De heldere rustige trant van het betoog, de wel-verzorgde stijl, dat alles zijn dingen, die het lezen al direct aangenaam maken. De inhoud is geheel in overeenstemming met de door de stijl reeds gewekte verwachtingen. Hier wordt inderdaad een zeer belangrijke studie over de eigenlijke beteekenis en dieperen achtergrond van het z. g. Javaansche syncretisme gegeven.

Heeft de schrijver reeds eerder, in zijn

Pandji-roman en zijn studie over de lakon-motieven, overtuigend aangetoond, dat een stammythe aan de lakon-verhalen ten grondslag ligt, thans beschouwt hij het Boeboekshah-verhaal in dit zelfde licht en nu blijkt dit ook in details op de oude stam-mythe, die classificeert volgens twee phratries, gebaseerd te zijn. Gagang-aking vertegenwoordigt den ouderen, Boeboekshah den bevoorrechten ,,broeder''. En in dit zeer oude schema van denken, in dit kader van primitieve rangschikking hebben de bewoners van het Oost-Java der Middeleeuwen Çiwa en Buddha, Çiwaïsme en Buddhisme ingepast. Çiwa: de oudere, Buddha: de bevoorrechte, maar beiden ,,broeders'' en ten slotte één. En zoo zijn beide staatsgodsdiensten niet in den zin van modern latitudinarisme naast elkaar geduld, neen, volgens de natuurlijke geaardheid der dingen, zooals het Javaansche rangschikkings systeem deze ziet, was hun verhouding vast-bepaald.

Het wil ons voorkomen, dat deze oplossing van het vraagstuk van het Javaansche syncretisme zeer veel aannemelijker is, dan overige pogingen, waarbij men liefst ,,in groot internationaal verband'' het verschijnsel wilde zien, en niet (of althans onbeteekenend weinig) lette op de specifiek-Javaansche trekken van dit syncretisme.

R. G.

BALI, Inleidende studie tot de bouwkunst, door P. A. J. Moojen, Adi Poestaka, Den Haag 1926.

Op het eerste gezicht doet de omvang van het boek vermoeden, dat de op den stempelband gedrukte titel: ,,BALI'', door een heel het balische leven omvattenden inhoud zal worden beantwoord. Een blik op den rug doet de verwachting iets meer bescheiden stellen: ,,Bali. Kunst''. Blijkbaar is het dus niet om àlles te doen geweest. Nog weder een beperking moeten wij ons opleggen, als wij het boek opslaan en den ondertitel te zien krijgen; niet de geheele balische kunst, doch een onderdeel, de bouwkunst. Zetten wij ons echter aan het lezen, dan begrijpen wij wat deze drievoudige titel bedoelt te zeggen: in elk hoofdstuk tracht de schrijver zoo diep mogelijk door te dringen in de behandelde stof en komt daarbij natuurlijk ook wel buiten de bouwkunst, ja überhaupt buiten de kunst terecht. Of hij in dat diepe doordringen geslaagd is? Daarover straks.

Het boek telt 187 bladzijden tekst, waarin 52 figuren; daarenboven 2 gekleurde en 203 ongekleurde platen naar foto's. Ten slotte een kaart. Een register heeft ten doel, gemakkelijk in te leiden in het behandelde en beantwoordt daar ten volle aan.

Voorwaar geen kleinigheid; het balische land passeert de revue. Wij lezen van geschiedkundige gegevens en invloeden, het karakter der kunst, religieuze grondslagen, maatschappelijke grondslagen, dorpsplan, gemeenschapsgebouwen, voorschriften bij het bouwen, woningen en vorstenverblijven, tempels, meroe, poort, het rotsklooster van Tampak Siring en andere oudheden, de sadkahjangan en andere tempels, de kunst van Kloengkoeng, oude vorstenpaleizen, erothiek (sic!) en onzedelijkheid in de kunst, de kunst, van Bila, baksteenarchitectuur; tezamen XIII hoofdstukken. En wil men de verdeeling van een enkel hoofdstuk? Ziehier dat over Tempels, Meroe, Poort: Aantal en soort van tempels; Indeeling der tempelhoven; Hoofdpoort; Balé's; Godenhuizen; Offerplaatsen; Ligging der tempels; Algemeene beschrijving; Meroe; Mythen; Oorsprong; Ontwikkeling; Indië, China, Java, Bali; Tempelpoort; Tjanggi; Perean; Djoela; Wielmotief; Ontwikkeling van de poort in Zuid- en Noord-Bali; Karang Bhoma; Ornamentale motieven. Of die van het XIIIde hoofdstuk: Natuurlijke, niet gecompliceerde levensverhoudingen; Regelingen en voorschriften; Beschaving; Westen en Oosten; Sexualiteit; Zedelijkheid; Ideoplastiek; Obscene voorstellingen in de kunst; Verhouding tusschen man en vrouw in het Oosten; Wishnoetempel in Indië; Lijkverbrandingstoren der Brahmanen op Bali; Sexebewustzijn der primitieve volken; Phallus; Lingga; Naaktheid; Magische begrippen; Bescherming van poort en tempel, Europa, Java, Indië, Bali; Dierenvereering; Dieren als tempelwachters; De rijdieren van Poera Gadoeh; Totemisme.

Een kaleidoscoop, meer dan dat: een encyclopaedie.

Laten wij beginnen met het beste uit het boek: de foto's. Verscheidene zijn genomen naar bouwwerken, die nu niet meer of nog slechts gedeeltelijk bestaan. Ongeveer een twintigtal. Maar ook de andere foto's mogen gezien worden en zullen zeker niet in één enkel touristen-verblijf zijn verzameld. Tezamen geven zij ongetwijfeld een beeld van balisch kunnen op het gebied van bouwkunst en ornamentiek; vormen zij tezamen ook een onschatbaar materiaal, evenzeer een onuitputtelijk artistiek genot. Want duidelijk is in dit boek op te merken, dat het vooral de artist Moojen was, die zich door zijn enthousiasme heeft laten brengen tot het opleggen van een zoo zware taak, als wel nauwelijks een ander zou hebben aangedurfd.

De kleuren van plaat II zijn, naar het mij voorkomt, minder goed geslaagd, daarentegen geeft de teekening van den auteur op Plaat I een zoo juist en gaaf beeld van een balisch desa-hoekje, als ik nog zelden en zelfs bij Nieuwenkamp in het geheel niet zag. Als men de balische desa goed kent, door er langeren tijd te midden van de bewoners en in hun behuizing verbleven te hebben, dan is het bij het aanschouwen van deze teekening alsof men de werkelijkheid in al haar vroolijke tinten voor zich heeft. Die bescheiden koeroengans terzijde in de schaduw, waar straks de in otio cum dignitate levende poeribewoner zich tot tijdverdrijf mede zal bemoeien en waarin het ten slotte tartende geluid van de vele kraaiende en gillende hanen den vreemdeling bijna de desa uitjaagt; die plukkerige atapbedekking met zijn stoffige geheimenissen en zijn vele

bewoners; dat gemoedelijke zijpoortje naast zijn grooten broer en vooral de zoo juist getroffen tinten in het rood en grijs tot grauw toe; — dat alles is buitengewoon goed van opmerken en kranig genoteerd. Maar ook onder de foto's zijn er zeer vele, die een genot verschaffen als weinig andere kunnen. Ook hier weer zijn het de poortjes, die blijkbaar in hun primitieve lijnen tot den auteur het sterkst gesproken hebben en door hem dan ook onfeilbaar op de plaat zijn vastgelegd.

Dan komen de woning- en tempelcomplexen in bonte en schier eindelooze rijen, gestoffeerd met Baliërs van het echte slag en goddank niet dood als op een atelier-kiek. Vaak gelukte het daarbij een der majestueuze en een ieders bewondering afdwingende waringins op te nemen, die aan de poera's soms zulk een mystiek, sprookjesachtig karakter kunnen geven en het geheel als nimmer verlaten doen schijnen. Dan weer treft een enkele schaduwval, die plotseling de zonnehitte doet voelen of de blijdschap om den vroegen ochtend doet naproeven. De lichtval in de binnenwerkkieken is doorgaans uitnemend en ieder weet hoe veel moeilijkheden dàt veroorzaken kan.

Een nauwkeurige en gedetailleerde beschrijving van deze foto's zou een belangrijk werk over de balische bouwkunst hebben gevormd. Het daaraan toevoegen van vertalingen der balische voorschriften op dat gebied zou zulk een boek zelfs tot een onschatbaar bezit hebben gemaakt. Nu echter trachtte de Heer Moojen naar meer en hooger en het resultaat is, dat belangrijk minder werd bereikt. Kort gezegd: daar, waar het boek zich bezighoudt met de beschrijving der foto's en het geven van bouwkundige bijzonderheden, daar is het een bezit, dat tot dankbaarheid stemt; daar, waar het daar bovenuit tracht te gaan, is het doorloopend slechts met de nauwgezetste critiek te genieten.

Ware het boek slechts bestemd voor bouwkundigen en archaeologen, dan zou dit laatste nog zoo slim niet zijn. Nu is het, naar uit de wijze van uitgeven kan blijken, toch ook voor breeder kring bedoeld, en wel als inleiding tot het heden zoo gewilde Bali; die breede kring beschikt soms niet over de vakkennis op velerlei gebied, die het hier gebodene kan controleeren.

De boven gegeven karakteristiek is van dien aard, dat een adstructie geboden is; daarom volgen hier enkele der onjuistheden, die behooren tot datgene, wat dit boek tot ons groot leedwezen ontsiert.

Reeds in het eerste hoofdstuk weet de schrijver ons te vertellen, dat Bali tusschen 650 en 660 oorlog moet hebben gevoerd met het rijk Singasari. Ik weet niet, uit welke bron hij hierbij heeft geput, doch zeker is, dat een dergelijk rijk in dien tijd nog lang niet bestond, dat het rijk van dien naam eerst in de elfde eeuw moet zijn ontstaan en eerst in het jaar 1222 een afzonderlijk leven gaat leiden. Erger is, dat de Heer Moojen doet voorkomen, alsof een en ander zonder meer uit de geschiedbronnen kan blijken.

Dit is geen gunstige introductie.

Op het punt van Çiwaisme en Buddhisme is schrijver blijkbaar evenmin geheel thuis: hoe verklaart hij het ontstaan der Diëngtempels vóór de Çailendra's als hij beweert, dat het Çiwaisme zich eerst goed kon uiten nà den val dier dynastie? Of plaatst hij die tempels eveneens na dit feit? Wat verstaat hij onder het niet-inheemsch zijn van het Buddhisme? Het niet uit-het-volk-ontstaan? Maar dan was en is het Çiwaisme dat evenmin. Of het niet-door-het-volk opgenomen worden? Had de Heer Moojen nadere gegevens afgewacht omtrent de te Pedjeng gesignaleerde vondsten, dan zou hem gebleken zijn dat ook in dit geval Çiwaisme en Buddhisme gelijk op zijn gegaan en het laatste zelfs een tijdlang de voornaamste godsdienst moet zijn geweest. Of denkt schrijver aan het Buddhisme van den Pâli-kanon? Zulk Buddhisme mag men echter nergens in den Archipel zoeken.

Schrijver's opmerkingen aangaande de oudheden van Matjanpoetih berusten op niets, zoodra men de door hem aangehaalde plaats bij Krom ten einde leest; daar wordt alles ten slotte weder op losse schroeven gezet. Ook op andere punten zou schrijver, indien hij zich meer had verdiept in het nu slechts licht geraakte materiaal uit een ander vak dan het zijne, voor menige conclusie zijn teruggeschrokken.

Wat de spelling der namen betreft, zoo geldt hier blijkbaar geen vast systeem, hetgeen bij de bestaande ergerlijke systeemloosheid een bezwaar genoemd mag worden. Voorts geeft de spelling van enkele vaktermen een eigenaardigen kijk op de vertrouwdheid daarmede; reeds wees ik boven op het herhaalde gebruik van „erothiek". Hetzelfde geldt voor het door elkaar gebruiken van balische en sanskriet-woorden; de verwarring is toch al groot genoeg, doch als men bedenkt dat hetzelfde woord in het Balisch en Sanskriet geheel verschillende beteekenissen kan hebben, is slechts de uiterste voorzichtigheid raadzaam. Wie geen Sanskriet kent, doet beter zich daar niet mede te bemoeien.

Dat çûdra's kasteloozen zouden zijn, kan men in elk schoolboek beter vinden; de tijd, dat men het in dergelijke dingen niet zoo nauw behoefde te nemen, is voorbij.

Op het gladde pad der balische mystiek glijdt schrijver herhaaldelijk uit; de formule „sa ba ta ha i" is geen mystieke windstreekaanduiding, doch heel iets anders, al kan de Balinees zulke vijftallen natuurlijk ook wel op de windstreken toepassen. Dat schrijver met de vertaling van Manik Astagina door „Handenarbeid draagt vruchten" zonder blikken of blozen voor den dag durft te komen, kan slechts bewijzen, dat hij niet beschikte over voldoende controleerende kennis van dergelijke zaken, in geval een pědanda hem daarop vergast.

Een vertaling, die door zulk een priester nog hoogstwaarschijnlijk als „Spielerei" tegen beter weten in zal zijn gegeven, tuk als zij erop zijn de vreemdelingen buiten de eigenlijke beteekenissen te houden (vgl. de javaansche Kerata-basa).

Erger is echter, dat ik noch in den tekst, noch in de literatuurlijst den naam van De Kat Angelino vermeld zie, een der weinigen, die belangrijke gegevens op bescheiden wijze hebben verzameld en gepubliceerd. Had schrijver ook deze bron aangeboord, hij had zich voor menige vergissing behoed.

Maar ook het archaeologisch gedeelte is niet vrij te pleiten van onzuivere voorstellingen. Dat de heer Moojen nog steeds in den banaspati-kop boven den ingang van Goa Gadjah een olifantskop wil zien, kan ik slechts aan een gebrekkige kennis van archaeologische realia toeschrijven; had hij ook verder rond gekeken bij zijn bezoek aan die grot, zoo zoude hij vlak naast de poort het afgebroken stuk hebben ontdekt, dat, aangepast, de banaspati-kop volledig maakt, allen twijfel weg kan nemen en heel de schoone theorie over de gespleten slurf tevens. Erger is, wat hij vertelt over het inwendige van den grottempel en wel over de ,,gewone ronde steen, een steen in zijn eenvoudigen, pretentieloozen, onbestemden vorm de zinnebeeldige belichaming van dat, wat men zich niet voorstellen kan en dat ver boven Çiwa uit niettemin is''.

Beter dan zich over te geven aan dergelijke bespiegelingen, waarbij schrijvers gebrek aan critischen zin hem parten speelt en misschien de mededeeling van een pĕdanda voor boven critiek verheven is aanvaard, ware het beter geweest dien steen zelf aandachtig te aanschouwen en dan te constateeren, dat het een afgebroken stuk râksasa-haartooi is. De rechtmatige bezitter staat voor den ingang van de grot. Zoo zou menige tirade over diepere en minder diepe beteekenissen zijn te ontmaskeren. Om maar van de geregeld voorkomende onjuistheid, Gaṇeça als wijsheidsgod op te vatten, te zwijgen.

Het gebruik van klemtoonteekens en dergelijke is blijkbaar niet aan vaste regels gebonden. De boog, die het doel heeft een klinker kort te doen zijn, wordt bij javaansche woorden gebezigd om de volle, donkere a aan te duiden: pendăpă! Terwijl de pĕpĕt nu eens met een dergelijken boog wordt aangeduid, dan weer eens zonder dezen, ten slotte tot onze verbazing met een accent grave (Pakèrisan)!

Ten slotte komt het mij voor, dat de belangrijke plaats, die terecht aan de magie wordt ingeruimd voor de verklaring van veel, wat anders in de balische maatschappij onverklaarbaar zou zijn, in den schrijver niet den besten verdediger heeft gevonden. Het is een alleszins verheugend feit, dat men het nog niet zoo lang geleden ingeslagen pad volgt en de door Van Ossenbruggen eerst recht duidelijk aangetoonde magische basis der huidige indonesische maatschappij ook voor de kunst en zelfs voor de oude kunst geldend acht. Maar het geeft te denken, als men daarbij leest van de verwondering van den schrijver over het gebrek aan reinheid en netheid bij den Baliër, welke eigenschappen juist blijk zouden geven van een verdwenen zijn eener dergelijke oudere magische wereldbeschouwing. Hier begaat de schrijver nog menig andere onjuistheid, die helaas in een luxe-uitgave als van dit boek wel een lang en taai leven zal gaan leiden.

Zielestof en magische machten worden door elkaar gebezigd, stoffelijkheid der goden en hunne anthropomorphische uitbeelding met elkaar verward, en in het hoofdstuk over ,,religieuze'' grondslagen staan zooveel onjuistheden, dat ik slechts de scherpste critiek bij het lezen daarvan kan aanraden.

Waar wij ten slotte herhaaldelijk moeten constateeren een onjuist gebruik van daarenboven vaak verouderde ethnologische termen en dat wel ter adstructie van zich als nieuw voordoende, doch grootendeels reeds elders veronderstellenderwijs geopperde theorieën, daar moeten wij wel ten zeerste betreuren, dat de Heer Moojen zich heeft laten verleiden tot het behandelen van onderwerpen, waarin hij blijkbaar niet voldoende thuis is om tot leidsman te dienen aan de velen, die zijn goed geschreven boek met graagte zullen lezen.

En dat de hierboven geschetste gebreken weinig vertrouwen kunnen doen stellen in gissingen, die de schrijver grootendeels intuitief heeft geopperd en nog minder in de daaraan toegevoegde verdedigingen, zal duidelijk zijn. Wat deze gissingen betreft, zooals die van de onafhankelijke ontwikkeling en het afzonderlijk ontstaan van de balische bouwkunst, de beteekenis der rotstjandi's van Goenoeng Kawi, de algeheele losmaking der oostjavaansche kunst van de middenjavaansche, de kwestie-Madjapahit, oudheden in het algemeen, doen wij goed nadere gegevens af te wachten; op grond van de door den schrijver gegeven verdediging zou ik ze niet durven aanvaarden.

Het is zeer jammer, dat door zulk een geringe mate van beperking de werkelijk uitnemende kern van het boek, de beschrijving der foto's en de mededeelingen aangaande de daar afgebeelde tempelerven, in het gedrang is gekomen en ten offer viel aan de zucht om nu ook alles te willen verklaren. Te meer moeten wij dat betreuren, waar de toon van den schrijver enthousiast genoemd moet worden en getuigt van een liefde voor het land, die iedere bezoeker met hem deelt. Uit het geheele boek spreekt een bewondering voor de gave en op een oeroud systeem baseerende maatschappij der Baliërs, welke maatschappelijke eenheid door den schrijver en velen met hem in het huidige Europa zoo noode wordt gemist. Deze bewondering heeft hem er waarschijnlijk toe gebracht zich een taak op te leggen, die hij slechts gedeeltelijk kon vervullen. Voor zoover hem dit wèl gegeven was, zijn wij hem allen dankbaar. Moge het echter bij deze poging voorloopig blijven en een tweede poging op een degelijker fundeering worden gesteld.

Laat ik eindigen met een welverdienden lof toe te zwaaien aan den uitgever, die een smakelijk, zelfs imposant geheel heeft weten te bereiken. De balische ornamentmotieven in den tekst hadden iets minder bruusk gekund, doch de letter, die zich bij uitstek ertoe leent aan een boek zulk een imposant karakter te verleenen, laat zich prettig lezen. De verzorging der platen is al even uitnemend. Het boek zal ongetwijfeld zijn weg vinden, nu de belangstelling van de halve kunstzinnige wereld ook aan Bali is gewijd; het tijdstip van verschijnen is wonderlijk goed gekozen. Wie dan ook de in de voorrede door den schrijver aangekondigde subjectieve beschouwingen met critiek weet te aanvaarden, zal ongetwijfeld in het bezit van dit boek een groot genot vinden.

Soerakarta, Maart 1927.

Dr. W. F. S.

,,Mijn eerste poging van meer dan twintig jaar geleden is nog steeds niet gevolgd door wat ik verwacht had, nl. het verschijnen van een groot boek of plaatwerk, waarin anderen die bouwkunst uitvoeriger en grondiger zouden hebben behandeld.''

Zoo schrijft Nieuwenkamp in zijn ,,Een woord vooraf.''

Deze klacht is niet geheel ongegrond. Den heer Nieuwenkamp komt zeker de eer toe de Balische kunst voor het eerst bij het groote publiek geïntroduceerd te hebben. En ook heeft in die laatste twintig jaren de Oudheidkundige Dienst, die toch het aangewezen orgaan bij uitstek was voor grondig en wetenschappelijk onderzoek van oudere en nieuwere bouwkunst, op Bali dit terrein vrijwel geheel verwaarloosd. Maar gelukkig is juist in de allerlaatste jaren een systematisch onderzoek door en vanwege dien Dienst begonnen. En dit wordt regelmatig voortgezet.

Behalve dit wetenschappelijk onderzoek, waarvan de resultaten in de kwartaalverslagen en de jaarlijksche publicaties van den Oudheidkundigen Dienst werden en worden gepubliceerd, is ook van andere zijden in de laatste jaren en maanden belangstelling gebleken. De heer Mooijen publiceerde een reeks foto's, nog in zijn bezit, dateerend uit de periode van zijn werkzaamheid bij den opbouw na de groote verwoestingen op Bali, en sommige ervan nog van vóór die verwoesting.

De heer van Erp verzamelde in 1925 veel foto-materiaal, dat slechts op publicatie wacht. Voor zoover dus niet nu reeds geschied, zal de wensch van N. — ook wat betreft ,,het uitvoeriger en grondiger'' — in vervulling gaan.

Wat ons echter in dit jongste werk van Nieuwenkamp — juist omdat deze een gevestigden naam heeft op te houden — niet aanstaat, is de hybridische vermenging van eigen kunstuitingen (teekeningen van zeer persoonlijke visie) met fotografische opnamen. Door de laatste suggereert het boek — en tevens doet het dit zoowel door den titel als ook door de poging tot technische en mythologische toelichting — een ook wetenschappelijk betrouwbare gids voor Bali's Bouwkunst te zijn. En dit is in onverzoenlijken strijd met den hoofd-inhoud van dit plaatwerk, waar de eigen, individueele kunstenaarsblik van N. geen objectieven indruk (zooals de fotografische lens) kàn of ook maar wil geven. Dit is een onzuiverheid in de doelstelling van den auteur geweest.

Nu N. naast de visies ook foto's geeft, moeten wij opmerken, dat, vergeleken bij het reeds bestaande foto-materiaal de teekeningen een onzuivere, onscherpe en vaak beslist onjuiste voorstelling geven.

Het poortje van den huistempel van Kĕsiman (19) is veel te hoog en te smal geteekend, de raksasa's zijn in werkelijkheid meer gedrongen van gestalte. Het lofwerk van de zijpoort van Sangsit (21) is zeer onnauwkeurig weergegeven. En zoo zijn er meer teekeningen, waarbij men op het weergegeven detail niet af kan gaan; sterk spreekt dit bv. nog bij de grot van Bĕdĕhoeloe (1).

Wie deze teekeningen wil bekijken, bedenke dus wel, niet met een adaequate voorstelling, maar met een zeer sterk gekleurde, persoonlijke visie te doen te hebben. Houdt men dit voor oogen, dan is omgekeerd wel een stemming bereikt, bv. bij 8, 12, 13, vooral bij het zeer zwaar gestyleerde poortje van Pabean (15).

Naast de foto's geeft de auteur een verklarenden tekst. Deze bevat gedeeltelijk juiste opmerkingen en zaakkundige mededeelingen. Toch ontbreken ook helaas hier de feilen niet. Het spijt ons voor den kunstenaar Nieuwenkamp, dat hij zich liet verleiden om zich op het voor hem onbekende terrein van Balineesche en oud-Javaansche kunstgeschiedenis, mythologie en taal-kennis te gaan bewegen.

Zoo moet bv. op p. 9 No. 15 het woord voor zeestempeltje niet poera sekara, maar poerā sĕgarā zijn, de bedoelde poerā's heeten niet poesah, maar poesĕh (navel).

Op pl. 25 zien wij een gestyleerden leeuw, dien Nieuwenkamp ''singa of gevleugelde(n) leeuw'' noemt; die van No. 28 (rechts midden) en No. 32 (links onder), beide met vleugels, noemt Nieuwenkamp zonder meer ''singa'', doch ook die van No. 32 (rechts midden) vergroot op No. 33, zonder vleugels, noemt hij singa. Nu kent de Balineesche kunst (en litteratuur) drie soorten singā's:

1° een leeuw zonder vlerken, singā barong geheeten,

2° een leeuw met vlerken, singā marā genaamd,

3° een leeuw met vlerken en detyā-kop, als singā gadalbā bekend.

De plaat 33 vertoont de singā barong, No. 28 en 32 de singā marā, No. 25 (mits juist geteekend) doet het meest aan een singā gadalbā denken.

Het onstaan dezer termen is leerzaam.

Singā barong is ontleend aan een door de Balineezen verkeerd begrepen plaats in het O. J. Bhārata Yuddha (Zang IX, 3), waar een opsomming van dieren eindigt met singha barwwang ,,leeuwen en beren''. Hier waren het gewone, natuurlijke leeuwen (dus zonder vleugels), die nu op Bali ,,beer-leeuwen'' zijn blijven heeten.

Singā marā is een Balineesche verandering van singhāmbara, dus luchtleeuw, wij zouden mogen zeggen: ,,draak''-leeuw (in den zin van gevleugelde en vliegende draken). Evenzoo is het bekende zwarte tooverpaard nilāmbara op Bali nilā marā gedoopt. Tenslotte is de term singā gadalbā, die met name in Mĕngoewi bekend is, ontstaan uit singha gardabha, dus eigenlijk ,,ezel-leeuw''.

Pl. 43 stelt niet voor ,,Çiwa met siboeh (beker voor wijwater of toja tirta) gezeten op gevleugelde Garoeda'', maar wel de Garoeda, dragende Wisnoe, met waarschijnlijk het amrta-kruikje, dat Garoeda roofde. Verder bestaat er naast het amrta-kruikje (Kamandaloe) een wijwater-kruik, die swāmbā of çiwāmba heet, terwijl siboeh de cocosdop met geneeskrachtig water is, door den balyan gebruikt!

De karang-motieven van No. 29 zijn niet kala tjanga en kala gni, maar o.a. karang tjoering; mogelijk heeft N. het woord tjanggah ,,tak, vertakking, tak-achtig ornament", verkeerd verstaan.

Samenvattend zouden wij willen zeggen, dat Nieuwenkamp met een enkele uitgave zijner eigen teekeningen, zonder foto-materiaal en met hoogstens een enkel woord omtrent de plaats van herkomst der geteekende tempels beter hadde gedaan.

Hij had zich dan terecht beperkt tot het werkelijke terrein zijner gaven. Nu wil hij meer geven dan in zijn vermogen ligt. Ook ware bij een nieuwe uitgave van eigen teekeningen dan een juisteren titel te bedenken, want over de ,,Bouwkunst van Bali" vernemen wij, eigenlijk gezegd, vrijwel niets!

R. G.

HOE DE BALIËR ZICH KLEEDT door Tjokorde Gede Rake Soekawati, Oeboed, Bali.

Het is een zeer gelukkige gedachte geweest van den schrijver van dit boekje om, voordat de Westersche invloeden zich ook hier onherstelbaar hebben doen gelden op het gebied der kleeding, in schrift en beeld vast te leggen, hoe de Baliër zich thans nog kleedt.

Schijver opent het werkje met een Balineesche legende over het ontstaan van hun kleeding; hiermee zijn wij ineens midden in den geest van het land zelf.

Deze in het kort navertelde legende belet den auteur geenszins om verderop met heldere en duidelijke bewoordingen de verschillende kleedingstukken te beschrijven. Ook de wijze, waarop zij aangetrokken worden, is ons zoo nauwkeurig uiteen gezet, dat wij ons verbeelden nu zelf ook wel de Karangasĕman- of Bĕbongkosan-methode te kunnen toepassen.

Het eerst wordt behandeld:

De mannenkleeding, waarbij eerst de kleedingstukken die het lichaam bedekken, als kamben, sapoet, enz., worden beschreven, dan de hoofdbedekking een beurt krijgt, om gevolgd te worden door een behandeling van enkele der belangrijkste versierselen.

Bij de vrouwenkleeding wordt dezelfde volgorde in acht genomen; belangrijk leek ons ook vooral de uitvoerige beschrijving der verschillende kapsels. Wie weet, of niet nog eens op de Parijsche boulevard een ,,coiffure-semi" (zooals de foto 12 ons te bewonderen geeft) bon ton zal worden?

Maar keeren wij tot Bali terug: Met dit boekje is een goed werk gedaan. Het legt onopgesmukt, en niet zwaarwichtig geleerd, de voornaamste onderdeelen van de Balineesche kleeding vast.

De wijze van uitgeven verdient alle lof: het glanzende papier laat de foto's goed uitkomen en ook de bruine letter is rustig voor het oog.

Dat er enkele smetten aan kleven, zooals ,,Indonesche" voor ,,Indonesische" in het Voorwoord, ,,Het doek" (p.6) voor ,,De doek", en eenige andere, doet niet aan de waarde van het geheel af.

Wij hopen, dat het boekje in veler handen zal komen, want zoowel de tourist op Bali als de belangstellende in Holland, kan het met genoegen lezen; en zelf de ethnograaf vindt er van zijn gading in.

Dit laatste zou ik nog even willen onderstreepen.

Zou het schrijven van deze eersteling nu eens niet voor eenige ontwikkelde Javanen een aansporing kunnen zijn om de kleederdracht van hun gewest op schrift te stellen, liefst met enkele foto's, zoodat verschillende belangstellenden, zoowel touristen als ethnografen, langzamerhand een volledige serie kleine, eenvoudig gehouden werkjes te hunner beschikking hadden.

Aftrek zouden boekjes als dit over Bali zeker vinden.

R. G.

UIT DE PERS

HET BOEK VAN RAFFLES

door J. A. Loebèr Jr.

Het is al vele jaren geleden, dat ik het standaardwerk van Raffles[1]) in handen had en eerst onlangs lukte het mij, dit boek in een Duitsche universiteitsbibliotheek (Bonn) te vinden. Een boek uit de oude doos, bijna vergeten, slechts geëerd door een heel, 'n heel klein kringetje, dat men hoofdelijk tellen kan en naar het schijnt, zoo onbeteekenend, dat in het Java-artikel van den eersten druk der Encyclopaedie van Nederl. Indië Raffles onder de Java-literatuur ontbreekt en eerst in het derde deel een passende hulde ontvangt.

Maar al is het oud, hoe mooi blijft het in illustratief opzicht! Al dadelijk de titelplaat; Raden Rana Dipoera die Raffles naar Engeland vergezelde, is een verrassing en eveneens de vele gravures van Hindoe-oudheden. Men zie bijv. in het tweede deel de wondermooie gravure van J. Mitan van Tjandi Sewoe, het naar Engeland meegenomen godinnebeeld van Singasari, evenals de Boeddha-hoofden meesterlijk in lijn weergeven, de onbegrijpelijk-nauwkeurige gravures van Doerga en Ganeça in het tweede deel, beide van J. Swaine, zoo precies gedaan, dat onze zeer moderne reproductie-technieken het erbij moeten afleggen.

Ook zijn het de gekleurde platen, die dit mooie boek bekorend doen zijn, typen uit het Javaansche leven; geen fantasie-beelden, zooals veelal in oude boeken, doch vrijwel streng d'après nature geteekend, uitgevoerd in een eigenaardige, stemmige kleuropvatting. Kostuumbeelden, die nog waarde hebben en die men als de batiks zou kunnen bepalen. Men zie bijv. den voornamen Javaan in hofdracht met de hoog-opgetrokken dodot, die het rechter been bloot laat, met den traditioneelen broek van tjindé, het naakte bovenlijf met boreh „geschminkt". 't Is wellicht alleen de dansmeid, de ronggeng, die wat al te veel springt.

En zonder schoolmeesterig te zijn weet William Daniell een passende entourage voor zijn sujetten te vinden. Overal de weelderige natuur, somberder in groen dan de onze. Achter den hoveling bijv. een pendopo op den achtergrond. Kleine wachthuisjes voor de padi-velden achter den gewonen Javaan. Naast de Javaansche vrouw het traditioneele rijstblok, in de verte het typische Javaansche huisje en buffels met den pedati. Achter den Javaan in oorlogskostuum met een groot parang-patroon een Europeesche benteng. Altemaal kleinigheden, doch die vrij zeker aanduiden, dat de kunstenaar in Indië gewerkt moet hebben.

In 1811 wordt Java door de Engelschen bezet en den 18 Sept. 1811 Thomas Stamford Raffles—zoon van een Hollandsche moeder—benoemd tot Luitenant-Gouverneur van Java en onderhoorigheden. Tot den 11 Maart 1816 bekleedt hij die veeleischende betrekking en keert naar Engeland terug om in Oct. 1817 als Sir tot Luit.-Gouv. van Benkoelen benoemd te worden. In den korten regeeringstijd op Java zet hij blijkbaar alle man aan het werk om gegevens te verzamelen, doch kijkt tevens danig uit zijn oogen, wat uit zijn tekst levendig blijkt, en reeds in 1817 verschijnen de beide kloeke deelen met 479 en 548 bladzijden. En al mocht de aanmerking in het derde Encyclopaedie-deel „is misschien met eenige overhaasting samengesteld", waarheid bevatten, dan is toch de verschijning van dit naar monografische behandeling strevende boek vooral op koloniaal gebied een ongewoon wonder, een daad, waartoe alleen een buitengewoon geniaal man in staat is.

Hij behandelt den aardrijkskundigen toestand van Java, den landbouw, de nijverheid, den handel in en buiten Java, het inlandsche bestuur, hof- en volksgewoonten, taalkundige beschouwingen, literatuur, kunst en astronomie. In het tweede deel de religie en Hindoe-oudheden, de geschiedenis van Java tot de komst der Mohammedanen en daarna. In bijlagen zijn er, die over de ongezondheid van Batavia handelen, proclamaties, woordenlijsten, verhandelingen over Celebes en Bali. In het kort gezegd de poging van een veelzijdig man om een zoo g o e d m o g e l i j k beeld van Java en de Javanen te geven, die hij in zijn opdracht een „amiable and ingenuous people" noemt.

In de opdracht van zijn boek en in het voorwoord is Raffles soms de onvervalschte Engelschman. Op blz. XII heet het „The English came to Java as f r i e n d s". In de opdracht „To uphold the weak, to put down lawless force, to lighten the chain of the slave, t o s u s t a i n t h e h o n o u r o f t h e B r i t i s h a r m s a n d B r i t i s h g o o d f a i t h[2]); to promote the arts, sciences, and literature, to establish humane institutions, are duties of government."

Deze komst der vrienden op Java wordt echter toevallig op blz. 77 „een conquest of the island by the British in 1811" genoemd. En in 1817 zal toch de vriendschappelijke roof der Eng.-Indische bezittingen en die van de Kaapkolonie wel bekend geweest zijn.

Maar overigens drukt hij zich gematigd over de Nederlanders uit, is scherp, waar hij scherp moet zijn. In het eerste deel heeft hij het over ongelijke bevolking, waarbij in deze gevallen de bodem geen rol speelt (blz. 64—65). „Bad government was the principal cause; a system of policy which secured neither person nor property — selfish, jealous, vexatious and tyrannical".

In Banjoewangi, waar omstreeks 1750 80.000 inwoners geweest moeten zijn, waren er in 1811 slechts 8000. Onder het bestuur van Daendels, (blz. XLV) „who was by far the most active and energetic governor who had for a long time been at the head of the

1) „The history of Java by Thomas Stamford Raffles. Vol. I and II. Londen 1817"; herdrukt in 1830, in het Fransch vertaald in 1824, in het Nederlandsch in 1836.

2) Ik spatieer.

colony'', vloden de meeste inwoners der vroeger rijke afdeeling Demak naar de Vorstenlanden.

In de Engelsche bezittingen van Indië was de slavernij afgeschaft en begrijpelijk is het, dat de nieuwe Gouverneur niet vriendelijk over onze ,,onthouding'' oordeelt. Toch zegt hij (blz. IX) dat ,,the orders of the Dutch government in Holland to the Authorities at Batavia, as far as my information extends, breathe a spirit of liberality and benevolence; and I have reason to believe, that the tyranny and capacity of its colonial officers, created no less indignation in Holland than in other countries of Europe''. Op blz. 77 ,,The folly and perfect uselessness of slavery on Java has been often pointed out by Dutch commissioners and Dutch authors''. Hier is een man aan het woord, die ook neutraal weet te oordeelen en het waardig weet te zeggen!

Over Raffles als koloniaal staatsman zij overigens uit de Encycl. v. N.-I. 1e druk herhaald: ,,Zijne hervormingen op Java, die vooral den inlander ten bate kwamen, vormen een keerpunt in onze koloniale administratie, die daarna op vrijzinniger grondslagen is gevestigd dan tevoren het geval was. Zelfs al erkent men, dat zijne hervormingen met groote overhaasting werden ingevoerd en vaak meer op het papier dan in werkelijkheid bestonden, toch moet men eerbied koesteren voor de groote, menschlievende denkbeelden, die daaraan ten grondslag lagen en mag men niet vergeten, dat hij met groote, vooral financiëele moeilijkheden te worstelen had en steeds moest verwachten, dat het bestuur weder in handen der Nederlanders zou vallen, die misschien zich zouden haasten, zijne hervormingen te niet te doen''.

Het is dus geenszins grootspraak geweest, als Raffles in de opdracht spreekt van ,,to uphold the weak, to put down lawless force, to lighten the chain of the slave'' en stellig heeft hij met dat hooggestemd pogen ,,the British arms and British good faith'' met eere gediend.

Ook het ,,to promote the arts, sciences, and literature'', zoo zelden gehoord van hooggeplaatste landsdienaren, heeft Raffles in waarheid nagestreefd.

Hij is de grondlegger der Javaansche taalstudie en die der letteren en geschiedenis zoowel als de eerste Europeesche beschrijver der geschiedenis van Java en zijn literatuur, die hij begeleidt door uitvoerige afbeeldingen van nieuwe en oudere alphabets, vertalingen van mooie, Javaansche literatuur. Hij bediende zich daarbij van de hulp van intelligente Javanen, evenals hij R. Rana Dipoera mee naar Engeland nam, en schiep aldus het voorbeeld voor het aanstellen van intelligente inlanders als leerkrachten aan onze universiteiten.

Op archeologisch gebied was hij de man, die een breed opgezet initiatief nam om zoo goed mogelijk de Hindoe-oudheden te laten beschrijven. Hier had hij van Nederlandsche zijde reeds een voorganger gevonden, den ingenieur H. C. Cornelius, die van 1804 tot 1806 tijdens een fortbouw op Klaten opstanden en plannen van de ruïnes rond Prambanan maakte, opnemingen en afbeeldingen van beelden en ook reconstructies[3]) ontwierp, een verdienstelijk man, al te kort door Raffles genoemd. Hier het beginstadium van de studie der Hindoekunst op Java, die eerst een eeuw later bekroond en geconsolideerd werd door de bekende Oudheidkundige Commissie. Raffles was dilettant op dit gebied, hij interesseerde zich te veel voor het uiterlijke. Als artistieke geest vermeit hij zich - zie ook zijn platen - aan de tropische weelde, die op de ruwvallen pronkt en de vervallen grootheid vermooit, vergeet echter geheel, dat dezelfde schoonheid der natuur de menschenkunst langzaam maar zeker uit elkander drijft. In zijn platen — waaronder heel mooie zijn — spreekt zijn geestdrift voor de Hindoeplastiek, die wondermooie beeldkunst. Doch elke platte grond ontbreekt! .....Had Raffles dit gemis inderdaad gevoeld, hij zou de passende werkkrachten ter beschikking gehad hebben, evenals hij door afbeeldingen van munten, tempelgereedschappen en scripties naar volledigheid blijkt te streven.

En niet alleen voor de reusachtige uiting in kunst der Hindoes ,,begeistert'' hij zich, ook voor de stille, in het volksleven verborgen kunst en techniek der Javanen, waar hij - als ik me niet vergis - zelf aan het woord is.

Bij de beschrijving der inlandsche technieken, zegt hij van het Javaansche mattenwerk, dat er ,,in some cases considerable beauty and delicacy of execution'' te vinden is (I blz. 166). Het simpele weven vindt in hem een eersten beschrijver, die hij begeleidt met zorgvuldige afbeelding van het weefgereedschap.

Het batikken, dat vóór hem van Nederlandsche zijde een hoogst enkele maal bij name vermeld was, wordt kort maar goed beschreven. Alleen de afgebeelde drietuitige tjanting is de slechtste in het heele boekwerk.

Kiliaan en Jasper hebben de aandacht gevestigd op de Javaansche indeeling der batikans in twee soorten: witen en donkeren (dus zwarten of donkerblauwen) grond. Raffles vult, en zeer terecht, deze indeeling aan met ,,bátik látur bang'' (I, blz. 168). Mijn notities over roode batiks nakijkend, bemerk ik, dat Raffles gelijk heeft, deze zijn bijna alle op rood fond uitgevoerd. Als tjantings noemt hij ook zilveren — dus luxe — exemplaren en vermeldt in een noot op op blz. 169: ,,These vessels for large patterns are sometimes made of the cocoanut shell, and then hold a proportionnally larger quantity'' [4]).

Toen ik onlangs in Holland was, vertelde me een Indische dame, die tevoren weer op Java geweest was, dat Javaansche huisbedienden oude batiks bezaten, die ze nooit verkoopen wilden, omdat ze bij geboorten gediend hadden. Een stuk folklore, dat volmaakt nieuw voor mij was en ik nergens terugvond. Maar onze Raffles vermeldt (I,

3) Zie G. P. Rouffaer, Monumentale kunst op Java. De Gids, 1901, overdruk blz. 8 en Dr. Brandes in Tijdschr. B. G. XXXI, 1886, blz. 597.

4) In mijn ,,Das Batiken'' heb ik deze bizonderheden niet kunnen opnemen om de dood-eenvoudige reden, dat mij een koloniale bibliotheek in mijn nabijheid ontbreekt.

blz. 323), dat bij zwangerschapsceremoniën in de 7e maand een kleed met het patroon „túwuh wátu" gebruikt wordt. Hoezeer ook de Javanen op kleurechtheid van stoffen acht geven, blijkt elders (I, blz. 216). Tijdens zijn bestuur werd uit Engeland een groot aantal katoentjes met Oostersche patronen ingevoerd en grif verkocht. Een tweede zending vond heelemaal geen afnemers, omdat de Javaantjes bemerkt hadden, dat de stoffen niet.... kleurecht waren.

Bij de omschrijving der Jav. ververij bericht hij zeer terecht, dat indigo- en mengkoedoeververij de voornaamste zijn, vergeet echter het soga-bruin te vermelden, dat blijkens zijn platen ook toenmaals veel voorkwam.

Het ikatten van doeken om vertrekken te versieren (k. kasang) beschrijft hij als „gebér", ook de tjindé en de nabootsing in katoen (I, blz. 169). Bij het metaalwerk (I, blz. 172) zegt hij zeer terecht: „The profession of a smith is still considered honorable among the Javans, and in the early parts of their history such artisans held a high rank, and were largely endowed with lands." Het materiaal voor gemengd smeedwerk, het nikkelhoudend ijzer, komt van Biliton en Celebes (I, blz. 174), het meteorblok in Solo wordt niet vermeld. Het vervaardigen van het daloewang-papier, de synthese van het Indonesische foeja, wordt evenmin vergeten, echter wèl het gebruik van koperen klopwerktuigen.

Op ethnologisch gebied beschrijft hij de Kalang's met de typische hondslegende (I, blz. 328), de Tenggereezen (blz. 329) en de Badoej's (blz. 333). Hoeveel jaren heeft het geduurd, vóór van onze zijde deze hoog-interessante stammen op Java zijn bestudeerd.

Met de ontwikkeling der studie der minder beschaafde volken is eerst ongeveer 40 jaar geleden het groote nut ingezien van vergelijkende series van dezelfde groepsvoorwerpen Welnu, ook hier is Raffles de voorganger! Op een plaat bij I, blz. 296 beeldt hij 41 vormen van Javaansche krisvormen af, alle met namen gekenteekend. Op deze illustraties van de ijzeren vormen volgen twee geheele afbeeldingen, bij een zijn de onderdeelen van den kris zorgvuldig genoemd. Onder de Javaansche wapens, waarbij zelfs de Hindoeïstische koedi's niet ontbreken, is ook een.... blaasroer (túlup) met pijltjes te vinden en in een noot op I, blz. 49 wordt verteld van een Javaan uit Banjoewangi, die een inwoner gekend had, die door een blaaspijltje gewond, in een half uur aan het pijlgift stierf. Het eerste bewijs voor het vroeger gebruik van het blaasroer op Java, dat ik tot nu toe vond!

Laat Raffles hier en daar vluchtig geweest zijn! Het kan ook niet anders in dien korten tijd! Doch wat een opmerker!....

Hoe juist oordeelt hij over den Javaan op kunstgebied (I, blz. 472 en 473). Hij heeft geen vorderingen gemaakt op teeken- of schildergebied. Hij heeft een zeker begrip van perspectief, een nauwkeurig oog, weet precies te kopieeren. Doch zelf scheppen? „They have a tradition, that the art of painting was once succesfully cultivated among them, and a period is even assigned to the loss of it: but the tradition does not seem entitled to much credit." De beeldhouwkunst onder de Javanen is totaal verdwenen en of ze ooit aan de tjandi's meegewerkt hebben, kan Raffles (evenals wij) niet meer beoordeelen (I blz. 5)

Er is in vroeger jaren danig gemopperd over de Javaansche muziek, die vervelend was, en er zijn waarschijnlijk nu nog velen, die aan de slechtste fonograaf den voorkeur geven. Onze belangstelling voor Javaansche muziek en dans dateert feitelijk eerst van de laatste jaren.

Ook hier weer Raffles „in the front"! Hij onderscheidt [5]) de „gámelan salíndro", de g. pélog, de g. miring, de g. múng'gang, de chára bali, de g. sekaten, en de g. srúnen, (I, blz. 469), in voortreffelijke platen afgebeeld. Hij geeft de muziek van drie gamelanstukken. De mooie gong-klank, dien we allen kennen, roemt hij als volgt: „The gongs are perhaps the noblest instruments of the kind that have been brought to Europe" (I, blz. 470). En om ons nog meer te verbazen, hij roemt de Soendaneesche angkloeng (I, blz. 472): „I confess I have never heard the ángklung without pleasure."

Volgt de Javaansche dans, die werkelijk op artistiek gebied een événement is en tevens iets, dat eerst de laatste twintig jaar gekend en erkend geworden is. Raffles beschrijft deze kort maar duidelijk: „The dance with the Javans, as with Asiatics in general, consists in graceful attitudes of the body, and in the slow movement of the arms and legs, particularly of the former, even to the distinct motion of the hand and fingers", I, blz. 340. Hij onderscheidt de adellijke serimpi's, die begeleid door een eskorte, in draagstoelen naar het paleis gebracht worden, de bedaja's en de ronggengs, de dansmeiden, die desniettegenstaande niet afdalen tot „the performance of those disgusting and disgraceful postures and motions", dat men elders in Engelsch-Indië vindt. En ook in Europa!

Raffles beschrijft met zekere veneratie, doch zonder het woord te noemen, den sembah aan het begin en het eind van den dans. Hoe ernstig de dans opgevat wordt, daarvan vertelt hij een typischen trek; als tijdens een dans het korset van de danseres ietwat naar beneden zakt en meer van de buste zichtbaar wordt dan behoorlijk is, danst ze kalm door, maar een van de oudere dames helpt, zonder den dans te storen, om het toilet weer in orde te brengen (I, blz. 342).

Dan komt weer een artistiek moment, dat vele jaren op Java vergeten is: de wajang! Raffles beschrijft en beeldt af de wajang topeng, de w. poerwa, gedog en kelitik en op gezag van een Soesoehoenan probeert hij de strenge styleering der pergamenten wajangs te verklaren met het bekende, Mohammedaansche argument, dat nabootsing van levende wezens moet verbieden[6]). In ieder geval geeft hij een vrij goed overzicht op dit typische tooneelgebied; vergeet weliswaar de w. golek, doch noemt (I, blz. 337) de wajang op Bali en het verschil met Java.

---

5) Ik volg ook hier de schrijfwijze van Raffles.
6) Men zie echter in „Georg Jacob, Geschichte des Schattentheaters", Hannover 1925, hoe naturistisch het schaduwbeeld in zuiver Mohammedaansche landen kan zijn.

Ook op Bali heeft Raffles in 1815 een ,,trip'' gemaakt. Helaas, erg kort! Maar toch weet hij op te merken (II, blz. CCXXIV): ,,Though the island produces cotton of the most excellent quality and in great abundance, the natives have not generally learned the art of painting or printing the cloth which they manufacture from it.'' Ook hem is toen reeds opgevallen, dat er op Bali noch gebatikt of getjapt wordt! En vele jaren na hem wordt in het eerste deel der Encycl. v. N.-I. 1e druk, in het Bali-artikel nog geschreven: ,,Het batikken komt minder voor'', blz. 91!![7])

Raffles was niet alleen als koloniaal staatsman een nieuwe verschijning in ons Indië, maar hij wist tevens naast de schoonheid van de oude Hindoekunst ook die van het nog levende Java te vinden. Hij was de eerste dienaar van mooi-Indië, die lang voor ons allen begreep en voelde, wat ginds leefde en gewrocht werd.

En daarom had ik niet heelemaal ongelijk, toen ik in een opstel in ditzelfde Weekblad aan Raffles herinnerde en met denzelfden nadruk herhaal: ,,Remember Raffles''!

Elberfeld, Aug. 1926.

(Het Koloniaal Weekblad)

---

7) Ik spatieer.

DE GELOFTE VAN PATIH GADJAHMADA.

De naam ,,Gadjahmada'' is onder de Javanen algemeen bekend. Zulks is zeer begrijpelijk, omdat volgens de geschiedenis de drager van dien naam een zeer vermaarde persoonlijkheid is geweest, namelijk een ,,patih'' van Madjapait, die het wel en wee des volks in handen had gedurende den tijd, dat keizer Hajam-woeroek over heel Oost-Indië heerschte, dus gedurende de bloeiperiode van het Madjapaitsche rijk.

De roem van Gadjahmada's naam is echter niet alleen te danken aan de glorie van zijn keizer en diens rijk, maar ook aan zijn eigen groote verdiensten, aan het rijk bewezen. Van hem kan men zelfs zeggen, dat hij tot de glorie van zijn keizer en diens rijk veel heeft bijdragen.

Gewoonlijk laten groote mannen anecdoten of overleveringen na, die soms van geslacht op geslacht overgaan. Met Gadjahmada zal dat ook wel het geval geweest zijn, maar heden ten dage weten de meeste menschen niet meer te vertellen, dan dat hij een groot man was. Dit vindt misschien zijn oorzaak in het feit, dat er sinds zijn leven reeds eenige eeuwen verloopen zijn. Maar uit de geschiedenis is wel een levensdaad van Gadjahmada te putten, die men zeker mag gedenken en waaruit men leering kan trekken.

Er wordt n.l. verteld, dat hij een groot, trouw, rechtvaardig en bezadigd staatsman was, en bovendien een dapper, moedig en energiek veldheer. Eén feit is er, waaruit men die moed en energie van Gadjahmada zou kunnen opmaken.

Want, toen Gadjahmada het plan opvatte, om het rijk van Madjapait uit te breiden, legde hij de gelofte af, geen ,,palapa'' te zullen eten, zoolang hij de Soendalanden, Bali, Dompo, Seroeng, Goeroen, Goram, e.z. nog niet onderworpen zou hebben. Hij hield zijn woord. Toen hij die verschillende landen onderworpen had, gunde hij zich pas het genot van ,,palapa'' als weleer. Wat een moed en een energie! Ofschoon wij (Javanen) wel niet in staat zullen zijn als Gadjahmada te handelen, toch behooren wij, elk naar zijn vermogen, het voorbeeld van Gadjahmada na te volgen.

Om het gewicht van de gelofte van Gadjahmada te kunnen beoordeelen, zal hier een uiteenzetting gegeven worden van wat men onder ,,palapa'' verstaat.

Tot nog toe is nog geen enkel geschied- of taalkundige in staat geweest de beteekenis van het woord ,,palapa'' te verklaren. Maar onlangs heeft de heer Karsana, hulponderwijzer te Loemadjang, zijn bevindingen over dit woord aan het Kantoor voor de Volkslectuur blootgelegd; zijn opinie moet zeker gewaardeerd worden, omdat ze gestaafd is met bewijzen. Zijn uitleg is aldus:

De gelofte van Gadjahmada was: geen palapa te zullen eten, alvorens hij zijn doel bereikt zou hebben. Dus moet ,,palapa'' de een of andere eetwaar zijn. Aangezien Madjapait in Oost-Java gelegen heeft en de menschen aldaar, zelfs in den dagelijkschen omgang, nog al veel oud-Javaansche woorden gebruiken, (te Soerabaja zegt men b. v. voor: akoe - ésoen; soemerep - meninga; anak - joga), kan men Oost-Javaansche woorden, die bijna gelijkluidend zijn met het woord palapa en namen van eetwaren aanduiden, voorzeker als materiaal gebruiken om de beteekenis van dat oud-Jav. woord te verklaren.

Opvallend is het, dat de menschen van Kediri, Ngandjoek, Djombang, Malang, Bangil, Loemadjang en Madoera eenzelfde woord hebben voor het begrip ,,Kruiderijen'' (in het Javaansch: ,,boemboe-boemboe''), welk woord, hoewel met verschillende tongvallen uitgesproken, het oud-Javaansche palapa zeer nabij komt. Op de pasars in Oost-Java verkoopt men veel plapah, bestaande uit wat roode en witte uien, laos, kentjoer, curcuma en bladeren van de djeroek poeroet of djeroek petjel. Dit woord ,,plapah'' nu kan oorsprokelijk zeker hetzelfde zijn als ,,palapa'', want in verschillende streken van Oost-Java spreekt men de sluitletter h (wignjan) dikwijls niet uit, b.v. ,,waloeh'' wordt wel met een ,,wignjan'' geschreven, maar wordt uitgesproken als ,,walo''. Verder heeft men b. v. nog: poetih - poté; getih-geté; malih-malé; soegoeh-sogo; doedoeh-dodo; imboeh-imbo. Zelfs ingeval het woord een achtervoegsel é krijgt, verandert de é in né. Het woord, dat op een h (,,wignjan'') eindigt, wordt dus gewoon beschouwd als te eindigen op een open lettergreep, dus b.v. getih - geténe; waloeh - waloné, malih - maléne. De Madoereezen noemen de klaargemaakte kruiderijen ,,plapa'' (b.v. voor de ,,saté'') maar de ,,a'' wordt daarbij niet als

de Javaansche â, doch als de Maleische ,,a'' uitgesproken.

Volgens bovenstaande uiteenzetting is het zeer waarschijnlijk, dat het oud-Javaansche ,,palapa'' dat gemakkelijk tot ,,plapa'' en ,,plapah'' kan verbasteren, ook ,,kruiderijen'' beteekent. Van Gadjahmada zouden wij nu zeggen, dat hij het ,,moetih'' had beoefend, dat is: een observantie, in hoofdzaak bestaande uit de onthouding van het gebruik van zout, het voornaamste bestanddeel van alle ,,boemboe-boemboe''.

(Kadjawén)

DJÅWÅ

TIJDSCHRIFT VAN HET JAVA-INSTITUUT

ONDER REDACTIE VAN:
Professor Dr. RADEN ARIA HOESEIN DJAJADININGRAT,
Dr. G. W. J. DREWES, J. KATS, S. KOPERBERG
en M. SOERIADIRADJA

Aflevering 5 en 6 **7e Jaargang**

INHOUD:

LIJST DER PLATEN. tegenover blz.



TO JAVA

from the Pilgrim from India

(Translated from the original Bengali)

I

In a dim, distant, unrecorded age
    we had met, thou and I, —
When my speech became tangled in thine
    and my life in thy life.

The East Wind had carried thy beckoning call
    through an unseen path of the air
To a distant sun-lit shore
    fanned by the coconut leaves.
It blended with the conch-shell sound
    that rose in worship at the shrines by the sacred waters
        of the Ganges.

The great God Vishnu spoke to me,
    and spoke Uma, the ten-armed Goddess:
,,Make ready thy boat, carry the rites of our worship
    across the unknown sea''.
The Ganges stretched her arm to the Eastern ocean
    in a flow of majestic gesture.
From the heavens spoke to me two mighty voices —
    the one that had sung of Rama's glory of sorrow
    and the other of Arjuna's triumphant arm, —
urging me to bear along the waves
    their epic lines to the Eastern islands;
and the heart of my land murmured to me its hope
    that it might build its nest of love in a far-away land of
        its dream.

II

The morning came; my boat danced on the dark blue water,
    her white sails proud of the favour of a friendly breeze.
She kissed thy shore, a stir ran athwart thy sky,
    and the green veil fluttered on the breast of the Nymph of
        thy woodland.

We met in the shade of the night-fall,
    in the dark hours of the earth;
the still evening was touched to its depth
    by the blessings of the Seven Holy Stars of Wisdom.
The night waned; and Dawn scattered her prodigal gold
    on the path of our meeting
along which the two companion souls
    combined their journey through ages
    among a crowd of gigantic visions.

III

The time wore on, the dark night came upon us,
    and we knew not each other.
The seat we shared was buried under the dust
    raised by Time's chariot wheels.

By the receding flood of oblivion I was borne back
    to my own lonely shore —
    my hands bare, my mind langorous with sleep.
The sea before my house remained dumb
    of the mystery of a meeting it had witnessed,
and the garrulous Ganges spoke not to me
    of a hidden long track to her other sacred haunt.

IV

Thy call reaches me once again
    across hundreds of speechless years.
I come to thee, look in thine eyes,
    and seem to see there the light of the wonder
    at our first meeting in thy forest glade,
        of the gladness of a promise
    when we tied golden threads of kinship round each other's wrist.
That ancient token, grown pale,
    has not yet slipped off thy right arm,
and our wayfaring path of old
    lies strewn with the remnants of my speech.
They help me to retrace my way to the inner chamber of thy life
    where still the light is burning that we kindled together
    on the forgotten evening of our union.

Remember me, even as I remember thy face,
    and recognise in me as thine own
    the old that has been lost, to be regained and made new.

Batavia

August 21, 1927 RABINDRANATH TAGORE

AAN JAVA

van den pelgrim uit Indië.

I

In vage, verre tijden, onbeschreven
ontmoetten gij en ik elkaar
mijn woord zich mengend met uw woord
en mijn leven met uw leven.

De Oostenwind had uw lokkenden roep
gevoerd langs 't onzichtbare pad van den hemel
verweg, waar de zon straalde over een kust
begroeid met waaiende wuivende palmen.
Die roep werd een met de klank van de kinkhoorns
geblazen den goden ter eer in de tempels
aan 't heilige water der Ganges.

De groote god Visnu sprak tot mij dus
en Uma, tienarmig, verhief hare stem:
,,Rust uw boot, breng over vreemde zee
alle de riten waarmee gij ons eert''.
De Ganges strekte haar arm naar de zee van het Oosten
— de vloed harer statige stroom.
Machtig spraken tot mij uit den hemel twee stemmen
— een had gezongen de glorie van Rama's groot leed,
de ander van Arjuna's machtige arm —
die mij drongen hun epische zangen te brengen
over de zee naar d'eilanden in 't Oosten.
En ik hoorde het hart van het land tot mij fluisteren
de hoop dat het eenmaal zou kunnen bouwen
een woning van liefde in 't verre land der droomen.

II

De morgen kwam, en dansend over 't donkerblauwe water ging
mijn boot,
Trotsch op de gunst der goedgezinde bries haar witte zeilen.
Zij kuste uw kust, een trilling voer over den hemel,
de groene sluier beefde om de leden van de nymph der wouden.

Wij ontmoetten elkaar in de schaduw van vallenden nacht
in de duistere uren der aarde.
De zegening der zeven wijsheidssterren
daald' in het diepste van den stillen avond.
De nacht verbleekte; dageraad strooide verkwistend
haar goud op het pad der ontmoeting,
waarlangs de beide verbonden zielen
door eeuwen te zamen haar reis volbrachten,
omringd door ontelbare grootsche vizioenen.

III

De tijd verging; een don'kre nacht bedekt' ons,
wij kenden elkander niet meer.
De plaats die wij hadden gedeeld was begraven,
bedekt door het stof van des tijdwagens wielen.
En door de eb der vergetelheid werd ik gevoerd
terug naar mijn eigen eenzame kust
— leeg mijne handen, mijn hoofd mat van slaap.

Stom bleef de zee voor mijn huis, sprak niet meer
van het geheimenis eener doorleefde ontmoeting,
de praatgrage Ganges vertelde mij niet
van het verborgen en verre pad
naar hare andere heilige woonst.

IV

Nu bereikt na de honderden spraakloozе jaren
uw roep mij opnieuw.
Ik kom tot u, zie in uw oogen
en voel te herkennen het licht van het wonder,
dat scheen bij de eerste ontmoeting temidden der bosschen.
Het licht van de vreugd der belofte
toen wij elkaar om de pols
de roode draad van verwantschap bonden.
Dat oude teeken is verbleekt
maar is nog van uw arm niet afgegleden.
Het pad van onze vroegre reis ligt nog bestrooid
met sporen van mijn woord,
die mij den weg helpen hervinden
naar 't innerlijkste van uw leven,
waar 't licht nog brandt dat wij tezaam ontstaken
op den vergeten avond der vereeniging.

Herinner u mij zooals ik mij uw trekken herinner
en herken als uw eigen in mij al het oude
dat wij verloren, maar moeten herwinnen en nieuw
moeten bouwen.

Batavia,

21 Augustus 1927.

RABINDRANATH TAGORE.

A. A. B.

KATOER PADOEKA Dr. TAGORE.

Sampoen sawatawis dangoe,
wonten warta kang kinanṭi,
binabar ngèbeki kabar,
padoeka arsa ngedjawi,
sakalangkoeng bingah koela,
ngoengkoeli manggih retnadi.

Sroening swara kang kaproengoe,
kadi pradangga ngrarangin,
warna-warnaning pawarta,
lir talèḍèk kang njinḍèni,
swara renjah moeloeh remak,
wiletané milet ati.

Daja-daja ndanga weroeh,
kajoengjoen ajoen kapanggih,
déné sampoen laloe mangsa,
ngantos saprika-sapriki,
boten naté sarawoengan,
sajekti oneng kapati.

Angèngeti doeking dangoe,
tan njana kapisah ing sih,
déné anggoeng goegoeloengan,
goemolong woes noenggal boedi,
sasat sadjiwa saraga,
lir moring kawoela goesti.

Marma panganggeping oeloen,
kadi kadang toewa jekti,
mring padoeka kang soesatya,
nenoentoen rèh silastoeti,
sastra basa parikrama,
kagoenan preloening oerip.

Teka tininggal ngalangoet,
tamboeh-tamboeh angoelati,
kèwoehan petenging dalan,
tan bangkat bangkit mbabadi,
mlas arsa kari anggana,
kadi rarjjalit kapentjil.

Marma pareng baḍé rawoeh,
kasok soekèng tyas kepati,
sotyaning tyas jèn pininḍa,
lir mina karoban warih,
lata kadresaning warsa,
dèrèng timbang maksih tebih.

Mangké kalampahan rawoeh,
oeloen atoer poedyastoeti.
soegeng ing rawoeh padoeka,
nèng telenging tanah Djawi,
nagari ing Soerakarta,
moegi sakétja ing galih.

Mangka panambramèng tamoe,
pisegah tan amepeki,
lowoeng amoeng soemapala,
sakadar sageding langip,
soemangga sampoen goemelar,
poenapa ingkang kinapti.

Ponang palakirna penoeh,
taneman padoeka ngoeni,
poenika tengering marga,
pantjer paṭok kajoe oerip,
lawan malih damar tanḍa,
mangka papaḍanging boedi.

Taksih tilas talesipoen,
pandjang soemboenipoen maksih,
baḍé dipoen djogi-lisah,
sageda moeroeb lir ngoeni,
keni kinarja papaḍang,
maring don kang dèn oepadi.

Moegi angsala pangèstoe,
padoeka saged nenangi,
nanarik roṣaning manah,
goemrégah toemandang mamrih,
kamoeljaning tanah Djawa,
manḍiri madeg pribadi.

Dahat tjoewaning tyas oeloen,
padoeka teka tan lami,
lalangen nèng tanah Djawa,
raosing tyas dèrèng poelih,
marem malih jèn marema,
mbok soemené sawatawis.

Taksih kobèt wantjinipoen,
lamoen meksa kadi poendi,
poewara soemanggèng karsa,
tarlèn amoeng amoemoedji,
soegeng ing tindak padoeka,
lawan koela atoer weling.

Ngatoerken genging panoewoen,
rawoeh padoeka mariki,
lan goenging pamoenḍi amba,
brekah padoeka ingoeni,
dadosa widji ngrembaka,
soeboer toemoewoeh andadi.

Titi tatasing pangapoes,
kapapas kapesan boedi,
paripaksa manembrama,
pratjihnaning bodjakrami,
doega prajoga tinata,
dinala angga mèstoeti.

DOETADILAGA.

(Timboel)

AAN HINDOESAN.

Al voor een wijle was er een gerucht tot mij gekomen, een tijding verbreidde zich: het lustte u herwaarts te reizen; en mijn vreugde was grooter dan bij het vinden van een edelsteen.

Een klare klank, om te hooren gelijk aan een gamelan in de verte, het herhaalde gerucht; als de zang van een dansmeisje met broze en heldere stem, en waarvan de melodie het hart omspint.

Hoe groot het verlangen naar zekerheid, hoe sterk de drang u te ontmoeten; te lang reeds was het seizoen onzer samenkomsten vervlogen, hoe vurig dus de begeerte.

Herinner u, in het verleden hebben wij nimmer geloofd dat onze liefde een scheiding zou kennen; eensgezind waren we, en eensgestemd en één van gedachte, één ziel en één lichaam, een eenheid schier als van sterveling en God.

Waarlijk ik zag in u mijn ouderen broeder, die mij leidde tot wellevendheid, die mij leerde schrift en taal en goede zeden, en al het noodige voor het bestaan.

Wat was ik langen tijd verlaten, radeloos zoekend in het duister, waardoor ik mij geen weg vermocht te banen, deerniswekkend alleen gebleven, gelijk een klein, verdoold kind.

Toen gij dus komen wildet, liep mij het hart over van blijdschap; mijn hart voelde zich als een visch in overvloed van water, als een plant onder mild stroomenden regen; ja, het was gelukkiger dan zij beiden.

Nu gij gekomen zijt, bied ik u mijn eerbied; heil zij uw komst in het hart van Java, in Soerakarta; moge het u er wèl zijn.

Om zulk een gast te verwelkomen is geen onthaal wijdsch genoeg; neem het weinige voor lief, dat ik gereed maakte om u aan te bieden, naar mijn zwakke kunnen. Wat is het, dat gij u wenscht?

De rijkbeladen vruchtboomen, die gij eertijds plantet, thans zijn zij de levende teekens, die u den weg wijzen. Maar meer nog is u de lamp een baken, die brandt in ons gemoed.

Toereikend is het lemmet, we zullen de olie aanvullen, opdat ze brande als weleer, en diene om ons voor te lichten op den weg, dien wij zoeken, langs de grondsteenen, resten van het verleden.

Zegen mij, wek de kracht van mijn hart, opdat het zich verheffe en aan het werk tijge voor de glorie van dit land, dat het sta rechtop, op zichzelve.

Groot ware mijn teleurstelling zoo gij niet langer wildet toeven hier te lande: het hart is nog niet geheel hersteld. Verpoos hier nog.

De tijd dringt nog niet. Maar zoo het zijn moet, dat het dan ga naar uw wil en behagen. Heil zij uw afreis, en dit vers zij u gewijd.

Groot mijn dank voor uw komst groot de vereering, uw zegen zal in de toekomst een zaad worden, dat groeit, welig van overvloed.

Zij dit het eind van het verdichtsel, voortgekomen uit mijn te zwak gemoed, dat gedreven werd om u te verwelkomen naar behooren, de woorden samenlezend volgens betamelijkheid, geboren uit een zuiver en aanbiddend hart.

DOETADILAGA.

(Timboel)

BORO-BUDUR.

(Translated from the original Bengali)

The sun shone on a far away morning
while the forest murmured its hymn of praise to light,
and the hills, veiled in vapour,
dimly glimmered like earth's dream in purple.
The king sat alone in the cocoanut grove,
his eyes drowned in a vision,
his heart exultant with the rapturous hope
for spreading its chant of adoration
along the unending path of time,
"Let Buddha be my refuge."

His words found utterance in a deathless speech of delight, in an ecstacy of forms
The island took it upon her heart,
her hill raised it to the sky.
Age after age the morning sun daily illumined its great meaning.
While the harvest was sown and reaped
in the near-by field by the stream, —
While Life, with its chequered light,
made pictured shadows on its epochs
of changing screen, —
the prayer, once uttered in the quiet green of ancient morning,
ever rose in the midst of the hide-and-seek of
tumultuous time,
"Let Buddha be my refuge."

The King, at the end of his days,
merged in the shadow of a nameless night
among the numberless unremembered,
leaving his salutation in an imperishable rhythm of stones
which ever cries, "Let Buddha be my refuge."

Generations of pilgrims came
on the quest of an immortal voice for their worship;
and this sculptured hymn, in a grand symphony of gestures,
took up their lowly names and uttered for them,
"Let Buddha be my refuge."

The spirit of those words has been muffled in mist
in this mocking age of unbelief,
and the curious crowds gather here
to gloat in the gluttony of an irreverent sight.
Man to-day has no peace,
his heart arid with pride,
he clamours for an ever-increasing speed
in the fury of the chase
for objects that ceaselessly run but never reach a meaning,
and therefore time is when he must
come groping at last to the sacred silence
which stands still in the midst of surging centuries of noise,
till he feels assured
that in an immeasurable Love
dwells the final meaning of Freedom
whose prayer is, "Let Buddha be my refuge."

Boro-Budur

September 23, 1927. RABINDRANATH TAGORE.

BORO-BOEDOER

De zon scheen op een morgen in vere tijden
terwijl het woud zijn loflied fluisterde aan 't licht
De bergen vaag door nevelsluiers schemerden
— een purpren droom der aarde. —
De koning zat alleen onder de kokospalmen
het oog verzonken in een ver vizioen
zijn hart opspringend in de kracht eener meesleepende verwachting
dat het de zang zijner aanbidding eeuwig
zou kunnen dragen over 't nimmer eindend pad des tijds.
,,Boeddha zij mijn heil''

Zijn woorden vonden uiting in een doodelooze zang van vreugde, in eene vormverrukking,
die 't eiland opnam op zijn hart
zijn heuvel ophief tot den hemel.
En eeuw na een verlichtte dagelijks
de morgenzon den grootschen zin ervan.
Terwijl het zaad gezaaid werd en de oogst gebonden
in de nabije velden langs den stroom —
terwijl het Leven met schakeeringen van licht,
de wisselende schaduwen deed glijden over 't scherm des tijds —
rees het gebed, geuit eens op een verren morgen in groene eenzaamheid,
immer temidden van der woel'ge tijden licht en donker.
,,Boeddha zij mijn heil''

De koning aan het einde zijner dagen,
ging onder in de schaduw van een namelooze nacht
temidden van de ongetelde onherdachten,
doch hij had zijn verheerlijking geschapen
in het onsterflijk rhythme van de steenen,
dat immer uitroept: ,,Boeddha zij mijn heil''
En eeuw na eeuw kwamen de pelgrims
een onvergankelijke stem voor hun aanbidding zoekend,
en dit gebeeldhouwd loflied nam in der tafreelen grootschen samenzang
Op hunne namen onaanzienlijk, voor hen sprekend:
,,Boeddha zij mijn heil''

De geest dier woorden is verdoft in mist
in dezen tijd van spottend ongeloof,
en om te zwelgen in 't genot van oneerbiedig staren
verzamelen zich hier nieuwsgier'ge drommen.
De mensch van onze dagen kent geen vrede
onvruchtbaar is zijn hart van trots
en hij rumoert om te bereiken 't immer versnellen van de vaart
bij 't ademlooze jagen naar wat altijd vliedt
maar nooit zijn zin en doel bereikt.
Daarom is nu de tijd gekomen dat ten laatste
hij zijnen weg moet tasten naar de heil'ge stilte
die staat daar, onbewogen in den vloed van eeuwen van geraas,
tot in hem is tot zekerheid geworden
dat in onmetelijke liefde
d' uiteindelijke zin der vrijheid leeft,
zich uitend in de bede: ,,Boeddha zij mijn heil''

Boro-Boedoer

23 Sept. 1927

RABINDRANATH TAGORE

A. A. B.

TENGGER EN TENGGEREEZEN

door

J. E. JASPER.

Hoofdstuk V.

Legenden en overleveringen.

De Adji Saka-legende.

Kjai Koerès leefde eenzaam in het woud met zijn vrouw Njai Koerès; zijn dagelijksch werk was, hout te sprokkelen. Op een dag ontmoette hij in het bosch Antaboga, den koning der draakslangen. Deze vroeg aan Kjai Koerès, om hem een boemboeng (bamboe koker) vol kidang-melk te brengen. En toen Kjai Koerès aan dat verzoek voldeed en Antaboga den koker had leeggedronken, zegende de koning der draakslangen hem en spuwde uit dankbaarheid den ledigen koker vol goud en edelsteenen, waardoor Kjai Koerès opeens rijk werd.

Op verzoek van Antaboga bracht hij dezen nog eenige malen een koker melk; telkens werd hij op dezelfde wijze voor zijn goedheid beloond.

Kjai Koerès had een zoon, die slecht van aard en gedrag was en Bambang Doersila heette (doersila = slecht, ondeugend); deze kwam al spoedig tot de ontdekking, dat zijn vader rijk was en wilde gaarne weten, hoe Kjai Koerès, die immers maar hout sprokkelde, zijn rijkdom verworven had. Toen Kjai Koerès na lang en herhaald aandringen van zijn zoon, dezen het wedervaren met Antaboga had verteld, besloot Bambang Doersila naar het woud te gaan; hij wilde den draakslang dooden, om al het goud, dat zich in het slangenlichaam bevond, machtig te worden en daardoor buitengewoon rijk te worden.

Inderdaad ontmoette hij Antaboga, wiens schubben van goud waren en als vlammen vonkten, maar toen hij Antaboga om het leven wilde brengen, doodde deze hem met een enkelen staartslag.

Kjai Koerès, zijn zoon missend, zocht hem in het bosch, waar Antaboga den ouden sprokkelaar Bambang Doersila's dood en de oorzaak daarvan mededeelde. En de slangenvorst vroeg: „Kjai Koerès, berust gij in den dood van uw zoon?" Toen Kjai Koerès daarop bevestigend had geantwoord, sprak Antaboga: „Kjai Koerès, uw schoondochter is zwanger; als haar kind geboren wordt, breng het dan bij mij."

Bambang Doersila's vrouw schonk het levenslicht aan een zoon, en Kjai Koerès bracht het kind bij Antaboga, die het inslikte, om het tijdelijk in zijn lichaam te kunnen verzorgen.

„Kom bij volle maan hierheen!" zei de slangenkoning tot Kjai Koerès, „dan kunt gij uw kleinzoon zien."

Zoo deed de oude Kjai Koerès en het kind werd door Antaboga uitgespuwd, die toen zeide: „Ik noem hem Adji; zie, hoe mooi hij is!"

„Nimmer heb ik zoo'n schoonen knaap gezien!" riep Kjai Koerès uit. En Antaboga zei: „Toch is er een, die nog mooier is, hij woont in Mekka en heet nabi Mohamad. Breng uw kleinzoon bij hem, Kjai Koerès, opdat hij daar kan leeren."

Kjai Koerès voldeed aan die opdracht en deed zijn kleinzoon Adji in de leer bij Mohamad, die hem onderrichtte in de beginselen van den godsdienst.

Op een dag zond nabi Mohamad zijn leerling Adji met drie andere leerlingen, Ali, Aboebakar en Oesman, naar de bron Djamdjam (Zam-Zam), om te onderzoe-

ken, waarom het water van die bron onaangenaam begon te rieken. Adji, afdwalend, kwam terecht bij een ouden goeroe, die later de malaèkat (engel) Idradjil (Israël) bleek te zijn, en hem de macht gaf, om te vliegen en zich onzichtbaar te maken, zich in de aarde te kunnen ophouden en door de zee te kunnen gaan. De goeroe gaf hem den raad, terug te keeren naar Mohamad en zich schuil te houden in een der hoofdstijlen (saka) van Mohamad's woning.

Toen Ali, Aboebakar en Oesman waren thuis gekomen en van Adji's verdwijning hadden verhaald, wist nabi Mohamad reeds, waar Adji zich ophield. Met zijn staf klopte Mohamad op den hoofdstijl (saka), waarin Adji zich verborgen had. Deze kwam te voorschijn en werd sedert Adji Saka genoemd [1]).

Mohamad droeg hem op, naar een eiland te gaan, zoo groot als een djarakblad, gelegen ten Zuidoosten van Mekka en waar hij een rijk met den naam van Mendang Kemoelian zou moeten stichten.

Toen hij naar het nieuw te stichten rijk zou vertrekken, kreeg Adji Saka van Mohamad een volgeling, genaamd Setija, mede. Onderweg bemerkend, dat hij een kropak (lontarbladboek) met pangot (klein schrijf- of grift-mes) had achtergelaten, van nabi Mohamad ten geschenke ontvangen, zond Adji Saka zijn volgeling Setija terug, om die voorwerpen te halen. Intusschen had nabi Mohamad ontdekt, dat Adji Saka de kropak en de pangot vergeten had, mede te nemen, zoodat hij zijn volgeling Toehoe deze voorwerpen gaf en hem opdroeg, om Adji Saka na te reizen en ze aan niemand anders af te geven dan aan Adji Saka zelf.

Onderweg kwamen de twee volgelingen Setija (van Adji Saka) en Toehoe (van Mohamad) elkander tegen.

Om de kropak en de pangot, die Toehoe ingevolge den last van Mohamad alleen aan Saka zelf mocht afgeven, kregen de beide volgelingen twist, zoodat er tusschen hen een gevecht ontstond, waarvan het gevolg was, dat zij elkaar doodden.

„Karoné mati pajah'', vertellen degenen, die de legende kennen, d.w.z. beiden stierven van uitputting (door het gevecht). In het woord „karoné'' (gevormd van „ro'', waarvan ook is afgeleid: loro = twee) ligt de merkwaardigheid, dat de Tenggereezen in de tweede maand Karo de twee strijders Setija en Toehoe herdenken.

Een strijd dus tusschen een volgeling van een als Hindoesch vorst bekend staand persoon en een volgeling van den stichter van den Islam; een strijd bovendien om een boek met letters en om het voorwerp, waarmede men die letters grift. Hiermede in verband staat de beteekenis van het Javaansche alfabet, wanneer men de letters op bijzondere wijze tot woorden aan elkaar verbindt: ana tjaraka, data sawala, pada djajanja, maga batanga, d.i. in het Hollandsch vertaald: er waren twee boden, die kregen twist en strijd met elkaar, ze waren beiden even machtig, ze werden beiden lijken.

De lijken der twee volgelingen vielen in twee tegenovergestelde richtingen; Setija's lijk lag naar het Zuiden, Toehoe's lijk naar het Noorden gekeerd. Dit is ook de reden, waarom de Tenggereezen de lijken altijd zóó begraven, dat deze met het hoofd gericht zijn naar het Zuiden. En nog altijd worden Setija en Toehoe herdacht op het feest, dat op den 15en der maand Karo gegeven wordt.

Deze legende is in verschillende deelen van het Tenggergebied onder verschillende variaties bekend.

In de desa Kajoekebek (nabij Nongkodjadjar) wist men mij te vertellen, dat Adji Saka niet bij een engel, maar bij een duivel was terecht gekomen, die hem de bovennatuurlijke macht van vliegen en zich onzichtbaar maken gaf, en voorts, dat Mohamad en Adji Saka dikwijls rede-

1) Çaka of Sjaka, een Hindoesch vorst, van wien de Javanen, naar het heet, hun eerste beschaving en ook hun jaartelling geleerd hebben.

twistten over de tijdrekening; de eerste wilde de Arabische tijdrekening, de andere de Hindoesche tijdrekening overal ingevoerd zien.

Eens samen zittend onder een boom, kregen Adji Saka en Mohamad ieder een boomblad op hun knieën; het blad, dat op Adji Saka viel, bevatte het Kawi-alfabet, en op het blad, dat op Mohamad viel, was het Arabische alfabet gegrift.

Sommigen noemen de twee boden daarom ook niet Setija en Toehoe, maar Si Ana (naar de twee eerste letters ha en na van het Javaansche alfabet) en Si Alip (naar de eerste letter alif van het Arabische alfabet).

In Kajoekebek werd mij nog verhaald, dat de slangenkoning Antaboga geleefd had in het woud Klètak (op den weg van Nongkodjadjar naar Tosari), voorts, dat Setija en Toehoe begraven werden in Wonosengkoro's woud (onderdistrict Toetoer), en dat er elken nacht van Djemoeah Legi vuurstralen komen uit de plaatsen, waar hun graven geweest moeten zijn.

Het hierbovenstaande verhaal is met eenige afwijkingen ook weergegeven in het opstel: „Bijdragen tot de kennis van den godsdienstigen en zedelijken toestand der Javanen, eene beschouwing van den inhoud van eenige voorname geschriften der Javaansche literatuur" (Mededeelingen van wege het Nederl. Zendel. Genootsch. 13e jaargang, 1869).

Legenden over of in verband met het offeren aan den Bromo.

Uit een oud beschreven boek, in het bezit van den doekoen van Ngadisari, put ik de legende omtrent het offeren aàn den Bromo, een legende, welke vrij als volgt wordt naverteld.

Poetri Tatiban van Malang vertrouwde zich toe aan Kjai Gedé Dadappoetih [1]).

1) Kjai Gedé Dadappoetih en Njai Gedé Dadappoetih worden door de Tenggereezen als hun stamouders beschouwd; hun graf zou zich bevinden in het gehucht Grinting der desa Wonokerto (Probolinggo'sch Tengger).

Kjai Bima wenschte haar als vrouw te bezitten, maar hem werd vòòr het huwelijk de voorwaarde gesteld, dat hij in één nacht tijd in het gebergte van den Tengger een zee zou maken. De poetri, die niets van Kjai Bima wilde weten, merkte, dat deze toch met het hem opgedragen werk zou gereedkomen, en verzon een list. Zij maakte de hanen wakker, die alle luid begonnen te kraaien. Kjai Bima, denkend dat de morgen reeds was aangebroken en dat hij dus aan de hem gestelde voorwaarde niet had voldaan, staakte zijn werk en verliet de plaats (thans de Dasar of Zandzee), waar hij een zee had willen maken.

De poetri leefde zonder echtgenoot voort, doch verlangde naar kinderen. Kjai Gedé Dadappoetih gaf haar den raad, 6 jaren lang een kluizenaarsleven te leiden, t.w. een jaar lang gericht naar het Oosten, een jaar lang gericht naar het Zuiden, een jaar lang gericht naar het Westen, een jaar lang gericht naar het Noorden, een jaar lang op den rug liggend, dus met het gelaat gericht naar boven (den hemel) en een jaar op den buik liggend, dus met het gelaat gericht daar beneden (de aarde), in gebed voor Iboe Pertiwi.

Zij kreeg daardoor 25 kinderen en werd Njai Teng genoemd.

Toen deed zij een gelofte, dat zij één harer kinderen, kleederen, geld en al wat men op de markt kon krijgen in den Bromo zou werpen, wanneer zij de armoede, waarin zij vervallen was, te boven zou zijn gekomen en zich weer behoorlijk kon voeden en kleeden.

Haar bede werd verhoord en zij vervulde haar gelofte.

De zoon, dien zij in den Bromo-krater wierp, kwam terecht in de bron Banjoe Biroe bij Winongan, waar hij gezien werd door den aldaar wonenden Kjai Soepa. Deze trok zich het lot van den knaap aan en leidde hem op, totdat hij zoo bekwaam werd, om een kris met zijn vingers te smeden of kneden; later werd hij Pangèran van Winongan.

Wat het woord Tengger betreft, dit zou ontstaan zijn door samenvoeging van de laatste lettergrepen der namen Njai Anteng (ook wel Njai Omah geheeten) en Kjai Teger [1]) (ook wel Kjai Omah geheeten).

Raffles beweert, dat het woord Tengger aan het bergvolk zou zijn gegeven door iemand uit Mataram, die het hooger gebergte bezocht, zich over het schoone uitzicht verwonderde, verbaasde (anjengger) en daarom het volk aldaar Tengger noemde (The History of Java, Vol. I, p. 332).

Buddingh verklaart, dat „tengger" beteekent: verwijderde plaats, en dat de naam Tenggereezen dus zou aanduiden: bewoners eener verwijderde of afgelegen plaats.

J. Hageman deelt in zijn opstel: De Bromo Tengger, in Tijdschrift voor Nederlandsch Indië, derde serie, 4e jaarg. 1e deel, 1870, blz. 281, mede, dat „tengger" beteekent: „de ruggegraat van den gepersonifieerden berggod."

In het opstel van J. Kreemer: Veertien dagen in Pasoeroeansch Tengger (Verslagen en Mededeelingen van wege het Nederl. Zendel. Genootsch., 29e jaarg. 1885) wordt de woordspeling heel in 't kort als volgt weergegeven: „Een paar verliefde jongelui dwaalden eens hier rond; de jongeling heette Seger, het meisje Anteng. Is teng en ger niet tengger?".

R. J. L. Kussendrager verhaalt, dat een reiziger van Mataram, Kjai Gedé Dada poetih (de man met de witte borst) met zijn vrouw den Bromo bezocht en over „het majestueus gezigt van den kruin van dien berg" zoo verbaasd was, dat hij het woord „nglingger" (verbazing) gebruikte, naar welk woord het gebergte „Tengger" wordt genoemd.

L. H. W. Baron van Aijlva Rengers geeft aan het woord Tengger de beteekenis van: veiligheid, rust.

1) Anteng beteekent: stil, rustig, ingetogen, weinig beweging maken; teger = strak, rechtuit, recht in de koers.

Bij de Pasoeroeansche doekoens is bekend, dat het 25e kind van Njai Teng — het kind, dat in den Bromo-krater geworpen werd — Radèn Soenan Déwa Koesoema heette; en toen hij te Winongan zoo knap als wapensmid was, noemde men hem empoe Oentoek. Zooals de legende aanduidt, zou hij dan door den Bromokrater heen in de bron Banjoebiroe terechtgekomen zijn. Op dit stramien heeft L. Burer in zijn Aanteekeningen op eene reize en in de omstreken van Malang enz. van 1837 tot 1847 (Biang Lala, 1e jaargang, 2e deel) met zooveel fantaisie voortgeborduurd, dat men volgens zijn bewering in een rivier in het Winongansche gebraden hoenders en eenden heeft zien drijven, welke waarschijnlijk door de Tenggereezen als offeranden in den Bromo-krater waren geworpen.

In Adriaan van Rijk's: Berigt wegens de zeden en gewoonten der opgezetenen van den berg Bromo enz. (Verhandelingen van het Bataviaasch Genootsch. v. K. en W., deel VII, 1814) is de legende van het offeren van een kind aan den Bromo anders weergegeven en bovendien gekoppeld aan een legende over het ontstaan van den uien-teelt in Tengger.

Daar heet 't, dat Kjai Gedé Dadappoetih, stamvader der Tenggereezen, de zoon was van een ongenoemden sultan van Bantam, 25 kinderen had bij zijn vrouw en zóó in armoede leefde, dat hij de gelofte deed, een zijner kinderen te zullen werpen „in den brandenden berg Dasar", wanneer hij weer voldoende te eten had.

Voorts wordt Sang Hijang Poerba Wisésa, de groote godheid der Tenggereezen, voorgesteld als een kluizenaar, die met zijn vrouw Dèwi Soeparba leefde op den berg Maha Méroe (Seméroe). Dèwi Soerparba ontving in haar slaap twee zaden, een rood en een wit, en Sang Hijang Poerba Wisésa had in zijn droom een stem uit het luchtruim hooren zeggen, dat hij die zaden „bawang abang" en „bawang poetih" moest noemen en ze aan Kjai Gedé Dadappoetih moest ge-

ven, opdat deze ze in het gebergte zou planten en hij en zijn nakomelingen een ruim bestaan zouden vinden in den teelt van die bawang's (uien). Tevens moest hij Kjai Gedé Dadappoetih waarschuwen, dat deze aard- en peulvruchten had te planten en geen padi, ,,want, dat gebod overtredende, zoude hij en alle menschen, die dit land nu en naderhand bewonen, met het land zelve in ongeluk komen.''

Kjai Gedé Dadappoetih geraakte door den aanplant van uien, aard- en peulvruchten uit zijn armoede, kwam zijn gelofte na en wierp zijn jongsten zoon in den krater.

Anders is weer de legende, zooals zij naverteld wordt door Raffles in The History of Java (Vol. I, p. 333). Kjai Gedé Dadappoetih had namelijk den god van den Bromo gebeden, om 25 kinderen te mogen hebben, onder gelofte, dat, zoo hij 25 kinderen bezat, een van hen ,,in de Dasar'' zou worden geworpen.

Zijn wensch werd vervuld, maar hij kwam zijn gelofte niet na, zoodat een vreeselijke epidemie onder de Tenggereezen uitbrak. Toen de god van den Bromo hem aan zijn gelofte herinnerde, zamelde hij zijn 25 kinderen om zich heen. De jongste offerde zich vrijwillig op, werd door Kjai Gedé Dadappoetih naar de Zandzee gebracht en daar achtergelaten, waarop een uitbarsting van den Bromo volgde.

De legende omtrent het ontstaan van de Dasar wordt in Raffles' werk weergegeven met de variatie, dat Kresna het verzoek richtte tot Bima, om in een nacht tijd een zee in het gebergte te maken. Voordat echter de nacht verstreek, wekte Kresna de menschen en dieren in het dorp. De menschen begonnen te weven en rijst te stampen, de hanen begonnen te kraaien. Bima meende, dat de dag was aangebroken, liet zijn werk in den steek, maar vervloekte het weven en het rijststampen; vandaar, dat in den Tengger het weven en het rijststampen verboden waren.

Van Herwerden laat Kjài Gedé Dadappoetih al zijn 25 zonen in de Dasar werpen en alle 25 ,,zonder ledsel'' in een bron te Winongan terechtkomen, waar zij door een geestelijke gevonden en opgevoed werden, die ze later naar Mekka zond; van daar zijn ze als verkondigers van den Islam naar Java teruggekeerd.

De legende over het ontstaan van de Dasar komt in Van Herwerden's verhaal hierop neer, dat Kresna den onkwetsbaren, machtigen Sèna voorstelt, in het Tenggergebergte een zee te maken in een nacht tijd, waarvoor Sèna dan een van Kresna's dochters als echtgenoote zou krijgen.

Toen Kresna's list met het rijststampen en het hanen-gekraai gelukte, verliet Sèna het werk, vervloekte het rijststampen en liet den klapperdop, waarmede hij de aarde had uitgegraven, omgekeerd liggen, welke klapperdop de Goenoeng Batok werd.

Volgens Kohlbrugge zou de oudste der 25 kinderen van Kjai Omah en Njai Omah den naam van Tengger hebben.

Legende over de djoerang pengantèn. Omtrent de djoerang pengantèn, het ravijn of de kloof, waarlangs de vulkanische stoffen van de eertijds nog gloeiende Dasar zich een uitweg moeten hebben gebaand, is de navolgende eenvoudige legende bekend [1]).

Een pas in den echt getreden Tenggersche vrouw, die op een der bergtoppen stond met haar jeugdigen bruidegom, vroeg dezen, om in de diepte van het ravijn bloemen te plukken. De hellingen afloopend, viel hij te pletter in den afgrond. De vrouw, die hem lief had, wierp zich uit wanhoop in het ravijn, dat sedert genoemd wordt: het ravijn (djoerang) van het bruidspaar (pengantèn).

---

1) Ontleend aan: De reis over Java in 1838 van den Gouverneur-Generaal van Nederlandsch-Indië, in Tijdschr. v. Nederl.-Indië, 21e jaarg., 1e deel, 1859, blz. 484.

De Nawang Woelan-legende. De Nawang Woelan-legende, waaruit de moraal wordt geput, dat het voor een man niet geoorloofd is, het deksel (kekeb) van een koekoessan (mand voor het gaar stoomen van rijst) op te lichten, komt in het kort hierop neer, dat de hemelnymf (widadări) Nawang Woelan, op aarde neergedaald en met andere hemelnymfen zich badende in de bron Widadaren bij Tosari, door Djaka Taroep overvallen werd, die haar de kleeren, waardoor zij de macht had om te vliegen, ontnam. Met dezen Djaka Taroep in het huwelijk getreden, schikte zij zich in haar lot. Als huisvrouw bereidde zij dagelijks de rijst en maakte zij gebruik van haar macht, om slechts van een weinigje beras een behoorlijke hoeveelheid voedsel te krijgen.

Op een dag, toen zij zich van haar werk moest verwijderen, verzocht zij haar echtgenoot, om even op den vuurhaard te letten. Hij kon zijn nieuwsgierigheid niet bedwingen en haalde het deksel van de koekoessan op, waardoor de macht van Nawang Woelan te niet ging. Telkendage moest zij rijst uit de schuur halen, die hoe langer zoo leeger werd. Bij het halen van de laatste bossen padi ontdekte Nawang Woelan het kleed, dat haar ontnomen was door Djaka Taroep, die het onder de padi in de schuur verborgen had; zij trok het kleed aan en vloog ten hemel op.

De Masangan-legende. De legende, welke door H. M. La Chapelle is naverteld en waarin van een rijkje Masangan gewag wordt gemaakt, is in den Tengger niet meer bekend; ik heb vergeefsche moeite gedaan, om iemand te vinden, die mij nog iets over die legende kon mededeelen.

Het Tenggergebergte of een deel hiervan zou behoord hebben tot een rijkje Masangan, waarvan de hoofdstad zich bevond ten Zuiden van de desa Wonokitri en ten Oosten van de desa Podokojo (Pasoeroeansch Tengger). De bestuurder van dat rijk, Kjai Gedé Tengger, trok met zijn zoon en zijn volk op houten en bamboezen vlotten naar een eiland, om de bewoners hiervan te beoorlogen. Deze zeiden voor het woord ik: „ingsoen" terwijl de bewoners van Masangan daarvoor het woord „réjang" bezigden.

Als overwinnaar uit den strijd terugkeerend, bracht zijn zoon ook tal van onderworpenen en eenige olifanten mede naar zijn land; de onderworpenen vestigden zich niet op de hoofdplaats van Masangan, maar in de toenmalige, thans verdwenen dessa Wonosekar (nabij Wonokitri).

Op zekeren dag raakte een der olifanten los, die in de Soengei Kretek viel. Het hoofd van Masangan verzocht de hulp van de lieden van Wonosekar, om den olifant uit de beek te halen, maar de mannen wilden de hulp niet verleenen en verscholen zich of liepen weg, zoodat er in het dorp slechts vrouwen en kinderen overbleven.

Tengevolge van den toorn der goden stierven alle mannen en jongens van Wonosekar, waarna de vrouwen en meisjes onder de mannen van Masangan en andere desas verdeeld werden.

„Deze vrouwen", aldus La Chapelle, „bleven het woord „ingsoen" voor „ik" gebruiken, en terwijl de mannen daarvoor nog steeds „réjang" zeggen, noemen de vrouwen in alle Tenggersche desas zich thans „ingsoen", met uitzondering van Wonokitri, waar ze het woord „akoe" bezigen.

De reden van deze laatste afwijking wist de doekoen niet op te geven; alleen kon hij nog mededeelen, dat Wonokitri was gesticht door mannen van Dangloe-itoe en Lotjari, die met vrouwen van het eiland waren gehuwd.

De evengenoemde desas bestaan thans niet meer, doch de daartoe behoord hebbende danjangs (heilige boschjes) worden nog aangewezen. Na den dood van den zoon van den Pembesar (van Masangan), die kinderloos overleed, verdeelden de lieden van Masangan zich over de andere

desas, en het gezag over het Tenggergebied werd toen uitgeoefend door den Toemenggoeng van Gembong, die zijn macht ontleende aan den Sultan van Soemenep."

De legende over de djimat klontongan. Aan de z.g. djimat klontongan [1]), welke op de sanggar agoeng ten huize van den doekoen van Tosari bewaard en alleen bij het groote Karo-feest te voorschijn gehaald wordt [2]), is een legende verbonden. De oude doekoen van Ngadiwono kon mij niet opgeven, aan wie de oude kleedingstukken van de djimat klontongan hebben toebehoord of door wie zij indertijd gedragen zijn. Volgens Hageman zouden zij afkomstig zijn van het hoofd der Tenggereezen Hemah Kellepa en zijn vrouw Endang Danasarie, die in het woud Poerbowiseso ten Noorden van Ngadiwono verblijf hielden. De doekoen van Ngadiwono kent alleen nog maar den naam Endang Sarie en dien van Poerbowiseso

1) Zie hierover ook het hoofdstuk: Priesters en hun attributen.
2) Zie hierover het hoofdstuk: Feesten en plechtigheden.

(de plaats vlak bij den z.g. Spekkoek nabij Ngadiwono).

Volgens de thans nog bekende legende zouden die kleedingstukken uit Proewono weggevlogen zijn naar het bosch Toenggoelwoeloeng (nabij Ngadiwono) en van hier naar de begraafplaats Ngargowatang (in de dessa Mororedjo).

Zij werden nagejaagd door Kjai Toenggak, Kjai Toompo en Kjai Dagi, die de kleedingstukken bij de begraafplaats Ngargowatang in handen kregen en ze naar Tosari overbrachten. Deze drie genoemde personen hadden eenzelfde droom, namelijk, dat de kleedingstukken tot hen zeide: „Als je ons toch goed wilt verzorgen, bewaart ons dan goed, toont ons alleen op het Karo-feest en offert aan ons de pras kajoppan agoeng" [1]). Daarom worden die kleedingstukken bij de Karoplechtigheid op een dergelijke wijze behandeld.

Zeer verkort trof ik deze legende aan in een geschreven boek van den doekoen van Ngadisari.

1) Zie hierover het hoofdstuk: Feesten en plechtigheden.

Hoofdstuk VI

Feesten en plechtigheden.

Tot de voornaamste plechtigheden van de Tenggereezen behoort die, welke op den 14en van de maand Karo gehouden wordt ter eere van Setija en Toehoe (zie over hen het hoofdstuk: Legenden en overleveringen) en tot heil van alle desas. In Pasoeroeansch Tengger werd deze plechtigheid, welke tevens een feest is, slechts gehouden ten huize van den doekoen van Tosari; sedert kort organiseert men ook in de desa Sedaèng zulk een algemeen feest.

In de tweede helft der genoemde maand houden de desalieden ieder in hun eigen huis een „sedekah Karo". [1])

1) In Probolinggosch Tengger worden de sedekahs „poedjan" genoemd (naar poedja, d. i. iets, dat men aanbidt of vereert).

Vooral de groote, algemeene „sedekah Karo" is een vrij belangrijke plechtigheid, waarvoor een avond te voren allerlei voorbereidingen getroffen en dansfeesten gegeven worden; de Mohammedaansche kennissen en vrienden uit de desas in het laagland komen dan in de bergdesas om hun Tenggersche landgenooten geschenken te brengen en aan het feest deel te nemen. (Omgekeerd wordt het einde van de Mohammedaansche vasten door Tenggereezen meegevierd, die op de hari raja lebaran netjes gekleed en met kool, groenten en djagoeng als olèh-olèh (kleine geschenken) aan draagstokken, bezoeken afleggen in de desas van de vlakte).

Op 25 en 26 Februari 1922 woonde ik

ten huize van den doekoen van Tosari het Karo-feest bij, dat echter, naar mij voorkwam, gevierd werd op een wijze, waaraan de oude luister ontbrak.

In het achtergedeelte van des doekoens woning, dicht bij den vuurhaard, welke tevens keuken was, zaten eenige mannen bloemen te rangschikken tot offeranden, en waren vrouwen bezig de spijzen gereed te maken.

In het voorhuis was in een vak tusschen houten pilaren de gamelan opgesteld.

Op den morgen vóór het eigenlijke feest werd de djimat klontongan, welke op den zolder van de sanggar agoeng in het huis van den doekoen van Tosari bewaard wordt, naar beneden gebracht, om gewijd te worden.

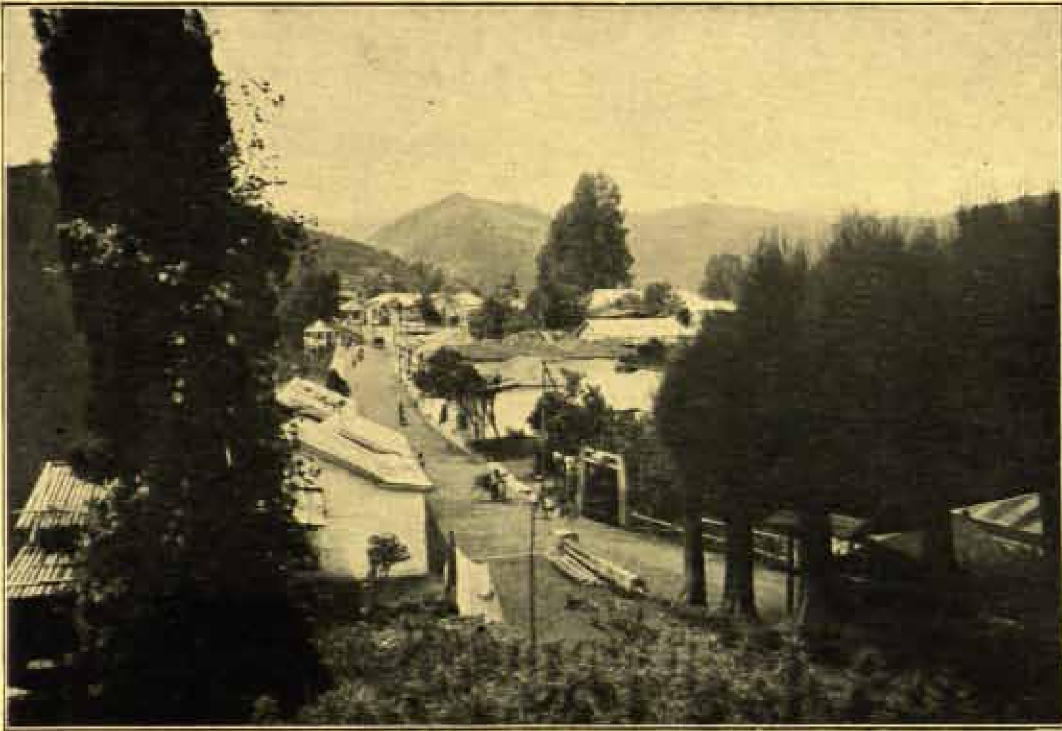
De djimat klontongan bevond zich in een ouden koker.

Toen deze naar beneden gebracht en op een mat geplaatst was, ging de oude doekoen van Ngadiwono, die het feest bijwoonde, vlak vóór de djimàt klontongan zitten. Hij was niet in ambtsgewaad. Andere doekoens gingen om hem heen zitten. Een oude vrouw, de echtgenoote van den afgetreden doekoen van Tosari, bediende de plechtigheid, bracht een wierookbrander en een houten schaal, en legde hierop stukken of reepen pisangblad, waarin later de oude kleedingstukken van de djimat klontongan werden gelegd.

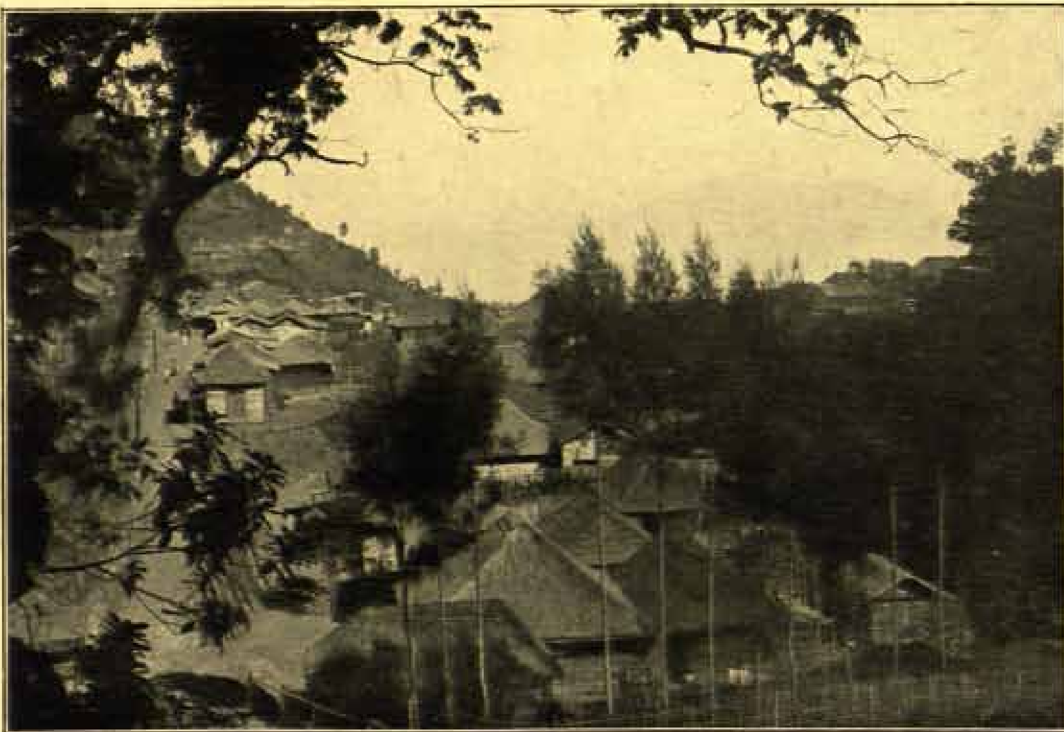
Terwijl de doekoen van Ngadiwono stukjes wierook afbrokkelde en op het vuur van den wierookbrander liet vallen, prevelde hij zijn gebed bij den koker der djimat klontongan, welke daarna door hem geopend werd en waaruit hij de mand haalde, welke de oude kleedingstukken bevatte.

Deze werden één voor één op de houten schaal met pisangbladeren gestapeld waarna de doekoen uit den koker telkens een handvol muntstukken haalde. Telkens hield hij deze muntstukken even in de wierookwalm en legde ze dan op de houten schaal naast de oude kleedingstukken. Was zoo de koker geledigd en waren alle muntstukken (waaronder oude duiten met een vierkant gat in het midden, centen, 2½ centstukken, stuivers en klein zilvergeld) op de houten schaal gelegd, dan werden de kleedingstukken en munten verpakt, door er lange reepen pisangblad over heen te vouwen.

Met de offeranden werd dan de aldus gewijde djimat klontongan weer naar den zolder van de sanggar agoeng teruggebracht. Die offeranden heeten kajoppan agoeng en bestaan uit: a. drie tampahs (platte, gevlochten schalen), elk voorzien van 9 toempeng sekoel (hoopjes rijst) en beetjes van verschillende gerechten, als saté (vleesch aan stokjes), djerowan (bereide ingewanden van een koe), kara (boonen), en lekkernijen, als: djoewadah tjemeng ketan (koek van zwarte ketan), djoewadah poetih ketan (koek van witte ketan), 3 pasoeng (pisangblad-peperhuisjes), gevuld met apem (een meelkoek), eenige jonge pisangs, een bos sekar goebahan (bloemen-offeranden), samengesteld uit senikir-bloemen, troenalajoe-bloemen en poetihan-bladeren, voorts: een sirihblad, waarop wat kalk gesmeerd en een stukje djambé gelegd is (de z. g. soeroeh ajoe en djambé ajoe); b. een doelang of houten schaal, bevattende de offeranden pras kajoppan, bestaande uit een stapel van: een hoopje sirihbladeren onderaan (de z. g. soeroeh agoeng) met twee takirs (bundeltjes van pisangblad), gevuld met pinangnoot en bloemen, een bundeltje met sirih (de z. g. kebaseng). Over deze laag is gestapeld een bundeltje van pisangblad, bevattende de z. g. sremboe, dit zijn kleine pintjoeks (pisangbladschaaltjes) met tales (een eetbaar knolgewas), oetjèt (gekookte boonen) met klapperraspsel, waarbij een groote platte hoop rijst is gevoegd met allerlei ingrediënten. De bovenste stapel van de pras kajoppan bevat een platte mand met allerlei oude doeken (boesana).



Rijweg door de dessa Tosari.



Foto's S. Satake, Tosari.

Desa Ngadiwono.



Weg naar de desa Podokojo.



De steenklomp Watoedoekoen, waaraan tijdens het Bramafeest geofferd wordt, en welke op de Zandzee staat tusschen Tjĕmara Lawang (Ngadisari) en Brama.

Nadat al die offeranden tegelijk met de djimat klontongan naar de sanggar agoeng waren gebracht, werd het huis versierd. Langs den wand werd een stuk wit goed bevestigd en plaatste men hoofdkussens, waarop de z. g. sadjèn patang poeloeh papat, de 44 bloemen-offeranden, werden gelegd [1]) (ruikertjes van sinikirbloemen, troenalajoe-bloemen en poetihan-bladeren). Daar vlak bij bevestigde men de toewoehan in den vloer; deze toewoehan bestond uit twee groepjes kleine pisang- en pinangboomen, op een afstand van ongeveer 1½ M. van elkaar geplaatst; deze bosjes levend groen verbond men aan elkaar door een dwarsstok, waaraan men kleine pisangblad-peperhuisjes (pasoeng) hing, gevuld met stukjes djoewadah (een soort koek).

Den volgenden dag — het eigenlijke Karofeest — werden op den vloer dicht bij den wand van het huis in twee evenwijdige rijen gerangschikt: 44 takir kawoeng (bundeltjes van pisangblad), gevuld met verschillende soorten koek, en in een middenrij 24 toempeng sanding (hoopen rijst) met 44 toempeng iwak (hoopjes van bijbehoorende vleesch-gerechten).

Die drie rijen werden aan de eene zijde door de pras sanding en aan de andere zijde door de pras gajoeng afgesloten; beide offeranden, bestaande uit verschillende soorten lekkernijen, met vlak daarbij de adjang malang, een bord met lekkernijen en pisang.

Om deze offeranden zaten de doekoens, die uit verschillende desas gekomen waren ter bijwoning van het Karo-feest en de oudsten van Tosari. Zoo waren de doekoens van Ngadiwono, Ngadiredjo, Wonosengkoro, Ledok, Podokojo, Mororedjo en Kajoekebek aanwezig, allen in volledig priesterkostuum.

De oude doekoen van Ngadiwono leidde de bijeenkomst en begon met een gebed, waartusschen telkens door omstanders om een gongslag van de gamelan gevraagd werd ter accentueering van bepaalde gedeelten van het gebed; in dit gebed werd om heil en zegen gesmeekt voor de desas en de desa-ingezetenen.

Evenals bij vele andere feesten eischt ook de voorbereiding van het eigenlijke Karo-feest een heel etmaal; 's morgens worden de offeranden gereedgemaakt, waarvoor men prettig bij elkaar zit, en wordt de djimat klontongan gewijd, terwijl de avond vóór de eigenlijke Karoplechtigheid doorgebracht wordt bij gamelan-muziek en met dans. Het is vooral dit avondfeest, dat door vele Tenggereezen en Mohammedaansche vrienden en kennissen wordt bijgewoond. Zoodra het gebed van de Karoplechtigheid is afgeloopen, worden er raadsel opgegeven (tjangkrimans), welke eigenlijk grappige woordspelingen (wangsallan) zijn, waarmede men de gasten vermaakt en voor de behandeling waarvan een raad van 5 doekoens wordt samengesteld, die dan speciale namen krijgen. Zoo heet het hoofd of de voorzitter van dien raad Toegoer, wiens functie in den raad wordt vergeleken met die van desahoofd. De vier overige raadsleden zijn: Kertidjaja (wordt vergeleken met den kebajan van een desa), Toekang dèndang, Magersari en Sènapati. De woordspelingen hebben betrekking op al wat zich in de onmiddellijke nabijheid bevindt: de inhoud der schalen, de mat, waarop men zit, de wand, waartegen men leunt, enz. Zoo b. v. zegt men:

's Nachts in het donker loopt iemand mèk-mèk (voorzichtig rondtastend). De oplossing van dit raadsel is kloso (mat), want kloso (mat) = lèmèk (mat, kleed). Men merkt hieruit, dat in het opgegeven raadsel mèk-mèk het hoofdwoord is, waarop het woord lèmèk gerijmd wordt, voor welk woord kloso (mat) als synoniem wordt opgegeven.

Wie de juiste oplossing van een raadsel niet heeft gevonden, is verplicht, om bij

1) Vermoedelijk ter vervanging van de 44 zielebeelden of voor de Nabi patang poeloeh papat.

wijze van boete sadjeng te drinken (het zoete vocht van gegiste ketan) waarin men trasi (visch-extract, toespijs, welke gewoonlijk met sambel gegeten wordt) heeft gemengd; degeen, wien deze boete is opgelegd, trekt onwillekeurig een vies gezicht bij het nuttigen van het onsmakelijke mengsel, tot groot vermaak van de omstanders.

Blijkbaar deed men vroeger het vocht in hoornen kommetjes; althans van Herwerden deelt ervan mede, dat het toedienen van ,,arak of tapé"[1]) geschiedde uit ,,koehoornen, namelijk uit de punt derzelve, tot den vorm van een glas gesneden".

Dit vermaak, ook wel minoem genoemd, heeft plaats met afwisseling van gamelan-muziek.

Een andere regeling, zooals die vroeger in Loemadjangsch Tengger gevolgd werd (ook bij huwelijksfeesten), is, dat de gasten (mannelijke) in rijen geschaard zitten, terwijl de z.g. Sènapati in het midden van het feestvertrek heeft plaats genomen. De Sènapati is degeen, die beslist op al, waarop een beslissing genomen dient te worden.

Vóór den Sènapati zitten 3 personen, t.w. 1. Bolèngan[2]), die raadsels opgeeft, klachten formuleert, geestige dingen zegt, in 't kort de man, die door zijn kwinkslagen de gasten aan het lachen brengt; 2. Kertidjaja, die de raadsels oplost, vragen beantwoordt, ook voor anderen; 3. een persoon, die liedjes neuriet (rerepi).

Iets verder zit een legèn (helper van den doekoen) met een waterschepper.

Heeft Kertidjaja het door Bolèngan opgegeven raadsel niet kunnen oplossen, dan klaagt Bolèngan hem aan bij Sènapati, die de straf bepaalt, dat den Kertidjaja de sadjeng moet worden ingegoten (di tjarak)[1]).

Bolèngan klaagt niet alleen Kertidjaja aan, maar ook anderen, zoo b.v. gasten, die niet opletten, iets doen of nalaten, wat de aandacht trekt, verkeerd zitten, enz.

Is Bolèngan moe, dan geeft hij den 3en persoon, den zanger, last, om liedjes te zingen, of hij draagt den legèn (helper van den doekoen) op, om het beurtdansen der mannelijke gasten ('ngoejeng) te regelen. Zoo gaat 't dan den geheelen nacht voort.

Dan worden vier als bruidegoms gegekleede jongelieden in het midden van het feestvertrek geplaatst; zij dragen een djebeng of steekspel-lans, nagebootst door een met vlaggetjes versierden rietstengel. Dansend komen vier meisjes uit de keuken, ieder een potje met rijstpoeder in de hand houdend. Als zij vlak vóór de vier jongelieden gekomen zijn, blijven zij op een signaal, dat op de gong gegeven wordt, staan en besmeren het gezicht der jongelieden met rijstpoeder, waarna zij weder verdwijnen en de jongelieden de tajoengan[2]) dansen.

Men merkt hieruit, dat de gezamenlijke bijeenkomsten van de huwbare meisjes met jonge mannen bij de Tenggereezen niet verboden waren, integendeel, zij waren voor het overigens sober levende bergvolk een verblijdend vermaak.

Gehouden in gepaste vreugd en vroolijkheid, zelfs met betamelijk dansen, werden zij vaak gevolgd door de verloving van menigen jongeling, die zijn verkorene op zulk een feest had gevonden.

Wat de raadsel-opgaven betreft, hiervan was men op het Tosarische Karofeest reeds veel vergeten; formulieren voor het opgeven en beantwoorden dier

---

1) Tapé = zoet of vochtig gegiste ketan; laat men het gistingsproces verder doorgaan dan ontstaat er meer vocht, dat den naam van sadjeng heeft. Van Herwerden bedoelde natuurlijk dit vocht.

2) Bolèng = een vrucht, waaraan gegeten of waarin gebeten is.

1) Tjarak = een hoorn van een stier; njarak = uit zulk een hoorn drinken. Vergelijk hiermede de mededeeling van van Herwerden hierboven.

2) Tajoengan = het dansen in allerlei bewegingen, waarmede men den aanvang van een gevecht voorstelt.

raadsels moesten door den ouden doekoen van Ngadiwono worden voorgezegd en het toedienen van de sadjeng als boete of straf bleef geheel achterwege, zoodat aan dit gedeelte van het feest de uitbundige vroolijkheid ontbrak.

Wat in Loemadjangsch Tengger tajoengan heet, wordt in Pasoeroean sodorran genoemd (d.i. het dansen met sodor's of steeklansen). Hiervoor moeten eerst de oudsten, later de dessahoofden en de jongeren, die zich in zwarte feestkleeding gestoken en zich met kleurige slèndangs opgesmukt hadden, het steekspel uitvoeren, waarmede de strijd tusschen Setija en Toehoe werd gesymboliseerd. De sodorran werd gedanst op de tonen van het gamelan-spel, eerst door twee paren, later door twee groepen van vier personen (allen mannen). Zij dansten, eerst zonder steeklans, elkaar drie keeren tegemoet. Werd hun de sodor of steeklans — een lange, holle bamboestaaf, waarin maiskorrels gedaan waren en welke men met kleurige papierreepen had versierd—, in de hand gegeven, dan ging de gamelan-muziek in een langzamer tempo over en geschiedden het elkaar tegemoet dansen en het traverseeren telkens met het trillen of klepperen van de steeklans, waarmede de cadans werd verduidelijkt.

Telkens als de lansdragers dicht vóór elkaar gekomen waren, versnelde de gamelan de maat, hielden de dansers hun lans naar beneden en sloegen zij daarmede op den vloer, om het gevecht weer te geven. Als de dans geëindigd was en de muziek ophield, werd in zangerige toon door een der dansers of door een doekoen het vervolg van het steekspel overgedragen aan andere paren of groepen.

Zoo werd er vele malen gehandeld in deze volgorde: 1. gebed van den doekoen, 2. behandeling van raadsels, 3. steekspeldans, totdat ten slotte de djimat klontongan weer van de sanggar agoeng gehaald en vóór den doekoen van Ngadiwono geplaatst werd, die een gebed prevelde en het omhulsel van pisangblad opende.

Alle aanwezigen gingen om hem heen staan of zitten en een ieder trachtte een der munten te krijgen, welke een jaar lang in den koker der heilige amuletten hadden gelegen. Het geloof is, dat zoo'n muntstuk den bezitter ervan geluk aanbrengt; men vraagt zulk een muntstuk en wisselt het tegen een ander in, dat met de overgebleven en andere nieuw ingekomen munstukken weer in den koker gedaan wordt.

Na afloop van deze plechtigheid werd de djimat klontongan naar haar bewaarplaats teruggebracht; eerst op het Karofeest van het volgende jaar mag zij weder vertoond en vereerd worden.

Het Karofeest werd bijgewoond door tal van personen, die zoowel in als buiten het huis van den doekoen van Tosari stonden. Typisch is, dat deze in de planken wanden van zijn woning een zeer eenvoudige inrichting heeft gemaakt, om de gasten in staat te stellen het feest van buiten te zien. Hij heeft namelijk aan elk der wanden van zijn woning een soort luik laten aanbrengen, dat opengeklapt kan worden, waardoor voor de buitenstaanders ter oogenhoogte een lange smalle kijkreep ontstaat.

Gelijk hierboven reeds vermeld is, wordt het Karofeest als „sedekah Karo'' door de Tenggereezen ook in eigen huis gevierd, waarvoor dan een afzonderlijk gebedsformulier wordt opgezegd.

Op den 4en van de maand Rapat wordt een „sedekah sadji tojo'' gegeven ter aanbieding van offeranden aan watergeesten.

De maand Kapitoe is de vastenmaand der Tenggereesche doekoens; zij vasten gedurende de eerste 14 dagen en van den 16en tot het einde van die maand, dus niet op den 15en. Dit vasten bestaat in het z.g. moetih, d.i. het zich zuiveren, waarbij men slechts zuiver water en gekookte, witte rijst mag nuttigen. Vleesch, visch en zout zijn verboden; evenmin

mag men gedurende den vastentijd rooken (het inslikken van speeksel is toegestaan). Desnoods op alle oogenblikken van den dag of van den nacht mag men het maal gebruiken, mits dit slechts uit witte rijst en zuiver water bestaat.

De bijzondere wijze van vasten door het eten van niets anders dan witte, gekookte rijst heet ook bij Mohammedanen moetih, en wordt toegepast met de bedoeling, om de geheime machten te kunnen beoefenen. Het moetih duurt dan 7 dagen; den eersten dag mag men niet meer dan 7 kepel (een kepel is zooveel als in de handpalm gaat) rijst eten, den 2en dag 6 kepel, den 3en dag 4 kepel en zoo vervolgens.

In de heele maand Kapitoe mogen geen feesten gegeven of huwelijken gesloten worden, althans niet, wanneer daarbij de tegenwoordigheid van den doekoen vereischt wordt.

Wel mogen feesten en plechtigheden in die maand plaats hebben, indien zij door een pseudo doekoen, een z. g. doekoen tjilik, worden bediend.

Toch woonde ik eens op den 1sten Kapitoe een huwelijks-sedekah bij, welke door den echten doekoen bediend werd, maar dat was mogelijk, doordat de doeken op dien dag het moetih nog niet had uitgevoerd.

Het verbod betreffende de plechtigheden geldt niet voor de speciale „sedekah Kapitoe", welke sedekahs in het huis van den doekoen plaats hebben op den 1sten, 15en en 30en der maand Kapitoe en onderscheidenlijk babarran geneppan, babarran alit en babarran agoeng [1]) worden genoemd.

Op den 1sten Kapitoe in het jaar 1920 (17 Juli) woonde ik een babarran geneppan ten huize van den doekoen van Tosari bij. De doekoen zat in volledig priesterkostuum op een mat op de wijze timpoeh (de beenen achterwaarts gebogen, zoodat de voeten naast het lichaam zijn) vlak vóór de offeranden. Deze bestonden uit: 1. de z.g. goebahan, dit zijn bundeltjes van bloemen en bladeren (roode senikir bloemen, witte troenalajoe bloemen en lichtkleurige poetihanbladeren), geklemd tot kleine bundeltjes in pisangblad; 2. een pasoeng (pisangblad peperhuisje), bevattende sirihbladeren met pinang en kalk; 3. een van pisangblad gemaakt bundeltje, waarin zich bevonden: een stukje benzoë, eenige met sirihkalk bestreken sirihbladeren (de z.g. soeroeh ajoe) en een stukje slijpsteen (de beteekenis hiervan wist de doekoen niet te verklaren); 4. de z.g. kebaseng, d. i. een van pisangblad gevouwen bundeltje, bevattende eenige sirihbladeren, wat pinang en twee 2½ cent-stukken.

Onder het opzeggen van een gebedsformulier brandde de doekoen wierook en sprenkelde hij telkens met een van bloemen en bladeren gemaakt kwastje wijwater over de offeranden.

Daarna nam de doekoen den wierookbrander op zijn knieën, zei het gebed op en bewoog den walmenden wierookbrander eenige malen vóór zich heen en weer. Dan werd de wierookbrander naar den zolder gebracht (de sanggar agoeng) en prevelde de doekoen, met de prasèn of wijwaterbeker in de hand, het vervolg van het gebed. Weer werden de offeranden besprenkeld, waarna de doekoen de kebaseng (hierboven genoemd) tusschen de toppen van zijn bijeengebrachte handan nam en hiermede driemalen de eerbiedige sembah maakte, terwijl hij zich op zijn knieën oprichtte. De mand met offeranden werd naar den zolder (de sanggar agoeng) gebracht, om er gedurende de geheele maand Kapitoe bewaard te blijven.

Op den 8en van de maand Kawoloe wordt een sedekah gegeven voor watergeesten. In het werk Doesoen doekoen enz. van Raden Kerta Adiredja wordt ook nog melding gemaakt van een sedekah

---

1) Babarran, afgeleid van babar = zichtbaar worden, voor den dag komen, uitkomen, ontknooping; geneppan = voltallig, volledig; alit = klein; agoeng = groot.

op den 1sten Kawoloe voor alle desalieden. (Offers: 8 toempengs of hoopen rijst waarvan 4 voor het heil der desalieden en 4 ter eere van den zoon van Kandjeng Goesti Rasoel).

Op den 24en Kasangga wordt een sedekah gehouden voor het heil van de desalieden en tevens voor de vergiffenis op de zonden van hen, die gestorven zijn. In eenige desas van Pasoeroeansch Tengger, zoo b.v. in Mororedjo, bestaat het gebruik om in de maand Kasanga een optocht door de desa te houden, welke optocht echter niet door den doekoen, maar door diens helper, den legèn, geleid wordt. Het zijn dan knapen, die met landbouwgereedschappen door het dorp loopen; een van hen voert een bezem mee. De legèn sprenkelt overal wijwater, terwijl een der knapen voortdurend de bidschel luidt. De bedoeling van dezen optocht is, om zegen te verkrijgen over de geheele bevolking en alle aanplantingen.

Tot de voornaamste Tenggersche feesten moet het Kasada-feest gerekend worden (ook wel genoemd het Bromo-feest), dat op den 14en van die maand gehouden wordt en waarvoor alle doekoens uit het geheele Tenggergebied, tal van desahoofden en duizenden desalieden, ook Mohammedanen, optrekken naar den krater van den Bromo.

Reeds zeer vroeg in den morgen maken de doekoens zich gereed voor hun offertocht, waarbij aan bamboezen draagstellages (ongkèk) de offeranden (padi, vruchten, bloemen, tweede gewassen; aardappelen, groenten enz.) worden meegevoerd.

Ook andere desalieden, zelfs Mohammedanen, brengen dergelijke offers aan den Bromo.

Gewoonlijk is reeds des nachts het verkeer op de uit de verschillende deelen van het Tenggergebied op de Dasar samenkomende wegen vrij druk; mannen, vrouwen en kinderen reizen in groepjes te voet of te paard naar de Zandzee.

Voordat de doekoen langs de hooge helling afdaalt, houdt hij op het hoogste punt van den omringenden wand van het gebergte (hetzij dus bij Moengal of bij Tjemaralawang, hetzij op het hoogste punt in Malangsch of Loemadjangsch Tengger) een gebed, dat vertaald, als volgt luidt:

De heilige ziel heet wierook; de heilige stronk is kolen van wierook; het onvervalschte wit heet rook van wierook; het heilige voortduren is het vuur van wierook. Uw naam is wierook, maar ik zal uw naam verwisselen met den naam: profetische bode; gij hebt aan de desas uit alle windstreken de plaats van deze poort gegeven. Mogen de offeranden worden aangeboden aan Raden Doemeling, die aan deze poort zetelt! Zoo is de wensch van de kinderen en kleinkinderen, om te offeren aan den Bromo!

Uit alle windstreken van het Tenggergebied komen de doekoens op de Zandzee aan den voet van den Bromo bijeen, de plaats, welke „potèn" genoemd wordt en waar men een gemeenschappelijk gebed houdt tot vereering tevens van Soenan Pernata, de godheid, welke die plaats bewaakt of er de schutspatroon van is. Gewoonlijk zijn daar reeds ongeveer 9 uur 's morgens alle doekoens bijeen.

Na het gebed wordt gezamenlijk de Bromo bestegen tot aan Badjangan, den voet van den bovensten krater-kegel, waar alweer gebeden wordt ter eere van den schutspatroon Soenan Perniti.

Op den kraterrand zitten de doekoens in een lange rij, het gezicht gekeerd naar den krater, den wierookbrander vóór zich. Om beurten prevelen zij er hun beden ter eere van Soenan Tengoek. Dan worden de offeranden in den krater geworpen.

De vele Inlanders, die zich op den kraterrand bevinden, wenden zich tot den doekoen van hun desa, buigen zich over hem heen, verduidelijken hun wensch (b.v. dat hun veld genoeg moge opbrengen, dat hun huwelijk gelukkig moge zijn) of hun gelofte (dat een offermaal zal worden gegeven, indien een ziek kind geneest of indien de bevalling van de echtgenoote

goed afloopt) en verzoeken hem, daarvoor te bidden, waarop de doekoen een kort formulier opzegt en de meegebrachte offeranden in den krater worden geworpen. Op den hellenden wand hiervan, aan de binnenzijde van den wijden kratertrechter, staan meestal Inlandsche knapen, die van de weggeworpen offeranden oprapen wat van hun gading kan zijn. Zelfs Mohammedanen roepen voor de vervulling van wenschen of geloften op den kraterrand van den Bromo de tusschenkomst van den doekoen in, die dus den geheelen dag veel te doen heeft.

Zij, die van de Probolinggo-zijde, dus via Ngadisari over Tjemorolawang, gekomen zijn, offeren aan de z.g. Watoe doekoen, een steenklomp ter manshoogte op de Zandzee, waar men gewoonlijk bloemen neerlegt.

Velen trekken na het offeren aan den Bromo nog naar de Goenoeng Balangan of Goenoeng Balangan watoe, een heuvel op de Zandzee (op circa 500 M. van den Goenoeng Batok verwijderd), rijden (te paard) of loopen er driemalen omheen onder het uitspreken van een wensch en trachten dan met de linkerhand een steen over den top van den heuvel te gooien. Zoo dit gelukt, dan wordt de wensch vervuld; in het tegenovergestelde geval probeert men het in een volgend jaar nog eens.

Een vrij belangrijk algemeen offerfeest is ook dat, hetwelk oenan-oenan genoemd en eens in de 5 jaren op de sanggar der desa (algemeene offerplaats) gegeven wordt; meestal slacht men daarvoor een koe of een buffel. In een gedeelte van Loemadjangsch Tengger werd dit algemeene offerfeest eens in de 7 jaren in de sanggar sedjati of het vermaarde woudheiligdom van Kandangan gehouden. Waarschijnlijk houdt zulk een algemeen offerfeest verband met de vijf- of zevenjarige windoe.

Elke maand op Djemoeah Legi is de sanggar ten huize van den doekoen voor desalieden opengesteld ten behoeve van de barikkan, d.i. de plechtigheid, om ziekten of onheilen te voorkomen. De daarbij in gebruik zijnde speciale offeranden heeten tamping montjo gangsal en het gebedsformulier, dat voor het offermaal wordt opgezegd, word tamping genoemd. De tamping montjo gangsàl bestaat uit roedjak legi (onrijpe vruchten en sambelsaus, waarin suiker is vermengd), kolek (in klappermelk gestoofde aardvruchten), toempeng keboeli (een hoop van rijst, welke met klappermelk is gekookt), toempeng sego golong, toempeng tampa sepoero (rijst, op bijzondere wijzen bereid). Gewoonlijk zijn bij zulk een plechtigheid tegenwoordig: de legèn (helper van den doekoen) en de oudsten der desa, terwijl alle desalieden aan het offermaal kunnen deelnemen, mits zij hun eigen gerechten daarvoor meebrengen.

GOUDEN VINGERRINGEN UIT HET HINDOE-JAVAANSCHE TIJDPERK

door

Dr. F. D. K. BOSCH.

> I don't pretend to paint the vast
> And complex picture of the past.
> For detail, detail, must I care
> (ce superflu, si nécessaire!).

Gouden vingerringen uit den Hindoe-Javaanschen tijd zijn allerminst zeldzaam. Er is geen museum in binnen- of buitenland, dat op het gebied der oud-Javaansche kunst iets te beduiden heeft, of het telt ook onder zijn schatten een grooter of kleiner tal ringen van edel metaal. De bezoeker van het Museum op het Koningsplein heeft zich van den rijkdom der Batavia'sche collectie kunnen overtuigen. Hij herinnert zich te hebben opgemerkt aan de Oostzijde van de middenvitrine in de Schatkamer de uitstalling, van eenige honderden ringen van de meest verscheidene grootten, vormen en versieringen; met of zonder zegelplaat; al of niet voorzien van een inscriptie, een schriftteeken of een symbolische figuur, varieerend in uiterlijk tusschen het allereenvoudigste vingersieraad, het sieraad waarvan Boutens zong:

De smalle ring, de gouden band
Schendt niet de naaktheid van uw hand,
Gelijk uw stralend lijf niet weet
De schaduw van zijn donk're kleed....

en — als ander uiterste — de zware ring met pompeus ornament, welke zijn drager tot een pronker stempelt.

Niet alleen in openbare verzamelingen, ook in particulier bezit worden „boedaringen" in grooten getale aangetroffen.

Werden de papieren bepalingen nageleefd welke inhouden, dat alle vondsten-in-den-grond bij het bestuur moeten worden ingeleverd, opdat zij tegen vergoeding van de volle waarde voor het Batavia'sche museum zullen kunnen worden aangekocht, de opgewekte handel, die er thans in het artikel ringen, vooral op Midden-Java, gedreven wordt, zou ten doode zijn opgeschreven; nu echter de strafbepaling ontbreekt om aan het voorschrift de noodige kracht bij te zetten, blijft de bron, die de particuliere verzamelingen ten koste van het museum begunstigt, rijkelijk vloeien en behoeft het geen verwondering te wekken, dat van de gevonden ringen hoogstens één derde deel den voorgeschreven weg naar Batavia volgt, terwijl de overige, voor goed geld, soms zelfs voor fabelachtige sommen aangekocht, de pinken van „particulieren sadja" komen te sieren.

Erkend moet worden, dat door ontduiking van de bestaande bepalingen, zoolang het ringen betreft, geen kapitale zonde bedreven wordt. De Batavia'sche museum-collectie is zóó rijk en reeds betrekkelijk zóó volledig, dat zij haar zinnen niet op het vergaren van alle ringen, die er uit Java's bodem worden opgepatjoeld, behoeft te zetten. Zij gunt ten slotte den particulieren verzamelaar het bezit van zijn „gelukaanbrengenden" boeda-ring gaarne. Een andere zaak is, dat onder de vondsten zeldzaamheden van wetenschappelijk belang kunnen voorkomen — een onbekende zegel-inscriptie die de beteekenis van andere inschriften zou kunnen ophelderen of een overgangsvorm van het ornament, welke de ontwikkeling van dit zoo interessante onderdeel der kunst nader zou kunnen verklaren — en

deze stukken vaak uit een ongegronde vrees, dat bij „ontdekking" de Oudheidkundige Dienst tot een confiscatie van het corpus delicti zou overgaan, een vervolging zou instellen of een andere vuige daad ondernemen, worden verborgen gehouden en aan het spiedend oog van den oudheidkundigen ambtenaar worden onttrokken. Alsof diezelfde ambtenaar zich niet tot dank verplicht zou weten, wanneer hem het voorwerp werd getoond of hem een duidelijke foto of lakafdruk van het zegel ter examinatie werd toegezonden!

Dit a governo van de verzamelaars, die zich in behoedzame achterdocht verschansen en er zich weinig van aantrekken als bijgeval waardevolle gegevens — waarvan zij zelven het volle profijt niet weten te trekken — aan de wetenschap worden onthouden.

Uit een enkele hierboven gemaakte opmerking is reeds kunnen blijken, dat de „boeda-ringen" nog iets meer te vertellen hebben dan over menschelijke ijdelheid alleen. Het is een overbekend feit, waarbij hier niet behoeft te worden stilgestaan, dat de ring — de-in-zich-zelf-geslotene — van oudsher en overal ter wereld als symbool van eeuwigheid en oneindigheid een niet onbelangrijke functie in het religieuse leven der volken vervuld heeft. Een vluchtige blik op de inscripties, emblemen en zinrijke versieringen, waarvan de Hindoe-Javaansche ringen voorzien zijn, kan reeds de overtuiging schenken, dat deze voorwerpen geen uitzondering op den algemeen regel vormen; integendeel, dat zij, wellicht in sterker mate dan eenige andere groep van lijfsieraden vertolkers van gevoelens en voorstellingen zijn, waarvan het waard zal zijn kennis te nemen.

Waar er in de vaklitteratuur, noch in de populaire geschriften over Hindoe-Javaansche kunst bijzondere aandacht aan de ringen wordt geschonken, terwijl toch uit de talrijke verzoeken om inlichtingen aangaande den ouderdom, de beteekenis en de waarde dezer voorwerpen voldoende blijkt, dat er in wijden kring belangstelling voor bestaat, daar zullen eenige bijzonderheden nopens de beide eerste punten (ouderdom en beteekenis; voor de waarde geldt alleen: „wat een dwaas er voor geven wil") aan de bezitters van ringen vermoedelijk niet onwelkom zijn.

Ter bepaling van den ouderdom zal het noodig zijn een omweg te maken en te beginnen met ons een oogenblik bezig te houden met de v e r s p r e i d i n g v a n d e v i n d p l a a t s e n.

Het spreekt van zelf, dat de gegevens, die ons hierover ten dienste staan, behoorlijk geschift en dan nog met de grootste omzichtigheid gehanteerd moeten worden. Opgaven omtrent de herkomst van ringen, die van hand tot hand zijn gegaan en soms na eindelijke zwerftochten in de verzameling van het Genootschap belanden, verdienen niet het minste vertrouwen. Evenmin zal men zich mogen verlaten op vage geruchten, die wel van het binnenland komen overwaaien omtrent goudvondsten, die door inlanders gedaan zouden zijn en hun weg via de smeltkroes naar het pandhuis gevonden zouden hebben. Men zal zijn conclusies slechts mogen trekken uit de betrekkelijk zeldzaam voorkomende gevallen, dat de voorwerpen, overeenkomstig de bestaande bepalingen, door de vinders bij het bestuur zijn ingeleverd en vergezeld van het proces-verbaal van de vondst rechtstreeks naar Batavia zijn opgezonden.

Aan de aldus gecertificeerde vindplaatsen is, indien het g o u d e n voorwerpen betreft, een groote waarde niet te ontzeggen. Immers, het komt betrekkelijk zelden voor, dat een gouden voorwerp alleen wordt opgegraven en men zou kunnen meenen, dat het bij toeval in den grond is geraakt. Gewoonlijk bestaat de vondst uit een grooter of kleiner verzameling van kostbaarheden, zooals vinger-, arm- en voetringen, oor- en halssieraden, zgn. mā-muntjes enz., niet zelden geborgen in potje van aardewerk

of in een keurig bewerkt bronzen doosje van cylindrischen vorm met dekseltje. Uit deze omstandigheden blijkt ten duidelijkste, dat de kostbaarheden niet door onachtzaamheid, een ongeval of een dergelijke oorzaak in den grond bedolven zijn geraakt, maar daar opzettelijk door hun voormalige bezittèrs zijn gedeponeerd. Omtrent de motieven die hierbij hebben voorgezeten, behoeft men niet lang in het duister te tasten. In Voor-Indië zoo goed als op Java zijn voorwerpen met een intrinsieke waarde als gouden sieraden steeds als geldbelegging gebruikt en de veiligste plaats van bewaring van die schatten was — en is nog — de aarde.

Men mag het er dus voor houden, dat in verreweg de meeste gevallen de vindplaatsen van gouden voorwerpen de plekken aangeven, die daarvoor door hun Hindoe-Javaansche bezitters zijn uitgekozen en derhalve omtrent de voormalige vestigingen dier bezitters waardevolle aanwijzingen vermogen te geven.

Tot dusver is er nog niets geheimzinnigs aan de vondsten van gouden ringen in den bodem op te merken geweest. De vragen beginnen eerst te rijzen, wanneer we een blik op de kaart slaan waarop de vindplaatsen der voorwerpen aangeteekend zijn.

In het hieronder afgedrukte statistiekje is het aantal vindplaatsen per residentie opgegeven. Hierbij zijn alleen de ringen uit de collectie van het Batavia'sche museum geteld en daarvan weer alleen de exemplaren, waarvan blijkens de bewijsstukken de herkomst met zekerheid vaststaat. *)

Kedoe		
afd. Wonosobo	15	
afd. Temanggoeng	9	
afd. Keboemen	9	44
afd. Poerworedjo	9	
afd. Magelang	2	

Banjoemas		
afd. Bandjarnegara	8	
afd. Poerbalingga	5	15
afd. Tjilatjap	1	
afd. Banjoemas	1	

Semarang	12
Pekalongan	8
Preanger Regt. sch.	13
Djokjakarta	3
Soerakarta	1
Cheribon	1
Batavia	2
Rembang	1
Madioen	6
Kediri	5
Soerabaja	3
Pasoeroean	6
Besoeki	2

Wat in deze lijst het meest opvalt, is het feit, dat de grootste dichtheid van de vindplaatsen der ringen geenszins samenvalt met die van bronzen voorwerpen en steenen monumenten. Terwijl men zou verwachten, dat het grootste aantal der eerste genoemde voorwerpen in de omgeving van de groote bouwwerken in het Magelangsche, op de grens der residenties Djokjakarta en Soerakarta, in het Malangsche, Kedirische en Madjakerta'sche (ongeveer dezelfde plaatsen, waar ook de meeste bronsvondsten gedaan worden) aan het licht zou zijn gekomen, wijst de statistiek uit, dat de vindplaatsen van ringen in hoofdzaak in de residenties, welke zich om den Diëng en den Oengaran groepeeren, zijn gelocaliseerd. Tegen het cijfer 77, dat

*) De opgaven van de aanwinsten van het Museum beslaan een periode van ca. vijftig jaar en reiken dus terug tot den tijd, dat de grondbewerking van verscheidene gedeelten van Java nog niet zoo intensief plaats had als thans het geval is. In verband met het boven opgemerkte over het betrekkelijk geringe percentage der goudvondsten, dat bij het bestuur wordt ingeleverd, zal men de cijfers van de lijst natuurlijk niet als absolute getallen, maar eer als getallen aangevende de verhoudingen der vondsten

Noord- en West-Kedoe, Noord-Oost Banjoemas, Pekalongan en Semarang aan ringvondsten leveren, steken de afdeeling Magelang en de residenties Djokjakarta en Soerakarta, waarin toch de Baraboedoer en enorme tempel-complexen als de tjaṇḍi's Prambanan en Sewoe gelegen zijn, met een gezamenlijk aantal van 6, droevig af. Verder is het bijzonder opmerkelijk, dat de omgeving van Madjakerta, waar eens het prachtlievende hof van Madjapait gevestigd was, een uiterst schralen oogst van slechts 3 ringen levert, minder zelfs dan de (vroegere) Preanger regentschappen, die met een 13-tal vindplaatsen vrij hoog op de lijst genoteerd staan.

Voordat wij de cijfers van ons statistiekje nader in beschouwing nemen, zal daarop noodzakelijkerwijs eene aanvulling moeten volgen. Het is algemeen bekend dat op den Diëng en den Oengaran alleen overblijfselen van Çiwaietische bouwwerken worden aangetroffen. Brengt men dit in verband met het feit, dat het overgroote meerendeel van de in deze streken gevonden ,,boeda-ringen" geen spoor van Buddhistischen invloed verraden, noch door de symboliek der emblemen, noch door het gebruik van het Buddhistische nāgarī-schrift (de benaming ,,boeda-ringen" had dus door de spraakmakende gemeente niet ongelukkiger gekozen kunnen zijn!), dan ligt de conclusie voor de hand, dat deze ringen door dezelfde Çiwaietische bewoners vervaardigd en gedragen zijn, die de zooeven bedoelde bouwwerken hebben doen verrijzen. Nu is het vooralsnog niet bekend of de gouden ringen een rol in den eeredienst gespeeld hebben en zoo ja welke. Ondersteld, dat de ringen in den Çiwaietischen cultus gebruikt zijn, doch in den Buddhistischen niet, dan zou het zeer verklaarbaar zijn, dat bij de hoofdzakelijk Buddhistische monumenten in Magelang en op de grens van Djokjakarta en Soerakarta een veel kleiner aantal ringen te voorschijn is gekomen dan bij de Çiwaietische bouwwerken op den Diëng en den Oengaran. Om fouten, die door deze mogelijkheid in onze redeneering zouden kunnen sluipen, te elimineeren, verdient het aanbeveling, van volkomen ,,neutrale" gouden voorwerpen, d. w. z. die, welke zonder onderscheid door Çiwaieten en Buddhisten gedragen zijn, b. v. oorsieraden, de vindplaatsen residentiegewijs te tellen, op dezelfde manier als we dit met de ringen hebben gedaan. Welnu, een telling van deze voorwerpen — we willen den lezer een tweede, ietwat dorre lijst besparen — levert juist dezelfde uitkomsten als die met betrekking tot de ringen. Wij zien de vindplaatsen zich ophopen in Noord-Midden-Java met den Diëng en den Oengaran als denkbeeldige middelpunten, terwijl de overige deelen van Java slechts uiterst spaarzaam bedeeld zijn.

Het zelfde is het geval met de vindplaatsen van zilveren voorwerpen.

Uit een door den bekenden numismaticus, wijlen den heer J. P. Moquette, ingesteld onderzoek naar de verspreiding van de zgn. mā-munten over Java, is gebleken, dat het centrum, waarvan de vondsten als het ware uitstralen, de Diëng (in mindere mate de Oengaran) is en de vondsten steeds zeldzamer worden naar mate men zich verder van dit gebergte verwijdert.

Het hierboven aangeduide verschijnsel eischt een verklaring. Laat ons liever zeggen: de helft van het verschijnsel. Het feit, dat er in het overgroote deel van Java geen gouden sieraden in den

per residentie moeten opvatten. Over de zuiverheid van het beeld, dat hierdoor verkregen wordt, kan nog worden opgemerkt dat de bereidheid van de inlanders om aangifte van goudvondsten bij het bestuur te doen over geheel Java stellig even gering is. In de afgelegen gebieden zijn het de smeltkroes en het pandhuis, in de cultuurstreken de Europeesche liefhebbers die de vinders van hun vondsten afhelpen. Deze factoren houden elkaar ongeveer in evenwicht en hebben geen noemenswaardigen invloed op de verhoudingen, waar het hier in de eerste plaats om te doen is.

qodem worden aangetroffen is in het minst niet verwonderlijk.

Wanneer als vaststaand mag worden aangenomen, dat op de plaatsen waar in den Hindoe-Javaanschen tijd kratons waren gevestigd en in de wijde omgeving daarvan gouden sieraden gedragen zijn, dan laat zich ook de zeer waarschijnlijke onderstelling aan dit feit vastknoopen, dat die sieraden door de (boeren)bevolking zijn begraven geworden, zooals wij weten dat het gebeurde in het Noordelijk deel van Midden-Java. Wanneer nu in de omgeving van de vroegere kratons — Singasari, Kediri, Madjapahit, om te zwijgen van de ephemere vestigingen van vorstenhoven in den Mohammedaanschen tijd — slechts zeer sporadisch schatten in den grond worden aangetroffen, dan kan de verklaring van dit — negatieve — verschijnsel slechts deze zijn, dat die schatten, wanneer de vorstelijke residenties naar elders werden overgebracht en de bevolking gedeeltelijk mede verhuisde, door hunne bezitters werden opgegraven en medegenomen, of wanneer langen tijd achtereen bewoners op dezelfde plaats gevestigd bleven, de kostbaarheden van het eene op het volgende geslacht overerfden, nu eens werden opgedolven, dan weer opnieuw begraven en aldus, met lange tusschenpoozen van rust in de aarde, in omloop bleven, totdat zij versleten waren of opgesmolten werden en tot munten of nieuw-modische voorwerpen vervormd.

De eene helft van het verschijnsel baart dus geen moeilijkheid. De andere helft echter des te meer. In aansluiting aan de bovenstaande redeneering moeten wij aannemen, dat, zoo in een vrij scherp te omlijnen landstreek op Java gouden sieraden in grooten getale uit den bodem te voorschijn komen, onder omstandigheden, die er op wijzen, dat zij daar opzettelijk zijn gedeponeerd, de voormalige bezitters dier voorwerpen hun schatten niet hebben opgegraven en in veiligheid gebracht, maar het aan den schoot der aarde toevertrouwde er hebben achtergelaten. Men kan zich moeilijk voorstellen, dat dit achterlaten uit eigen vrije beweging is geschied. Om te verklaren, dat over een uitgestrekt gebied de bevolking en masse hare aardsche bezittingen heeft in den steek gelaten, zal men geneigd zijn te onderstellen, dat door de een of andere plotseling ingrijpende oorzaak een gedeelte van Noord-Midden-Java is ontvolkt en dat die ontvolking zoo langdurig is geweest, dat bij een latere herbevolking van hetzelfde gebied de herinnering aan de bewaarplaatsen der kostbaarheden was verdwenen. Met het opperen van deze mogelijkheid is de moeilijkheid feitelijk slechts verplaatst. Want dadelijk rijst nu de vraag, door welke oorzaak die ontvolking op hare beurt kan zijn teweeg gebracht. Om een antwoord op deze vraag te vinden, kunnen wij — zonder te ver in het gevaarlijk terrein der gissingen, waarop wij inmiddels beland zijn, door te dringen — opmerken, dat de betrekkelijk veilige ligging van de gebieden om den Diëng en den Oengaran het ten eenenmale onaannemelijk maakt, dat een vulcanische eruptie of een andere natuurramp een ontvolking van eenige beteekenis heeft veroorzaakt. Waarschijnlijker is, dat een hevige epidemie in een gedeelte van Noord-Midden-Java gewoed heeft en, op de wijze als in de Calon Arang beschreven wordt, de bevolking heeft gedecimeerd. Ten slotte dient ernstig rekening te worden gehouden met de mogelijkheid, dat door een politieke gebeurtenis zulke diep ingrijpende wijzigingen in de maatschappelijke verhoudingen in het bedoelde gebied zijn ingetreden, dat een gedeeltelijke ontvolking er het gevolg van is geweest. Deze onderstelling heeft bij de andere voor, dat zij in eenige historische feiten steun kan vinden. Immers, hiervoor is er reeds sprake van geweest, dat de „boeda-ringen" voor het overgroote deel Çiwaietisch zijn en in door Çiwaieten bewoonde gebieden zijn gevonden. Te-

genover dit Çiwaïsme stellen wij nu het het Buddhisme en — de scheidingslijn op politiek gebied vervolgend — tegenover het Çiwaietische rijk van koning Sañjaya het Buddhistische rijk der Çailendra's. Uit de historie is niet bekend, dat deze beide machten met elkaar in bloedig conflict zijn gekomen. Neemt men echter in aanmerking, dat het gebied der goudvondsten — Noord-Midden-Java — wel zeer waarschijnlijk tot Sañjaya's rijk [1]) heeft behoord, terwijl de macht der Çailendra's zich van het Zuiden uit heeft ontwikkeld, en herleest men dan nog eens de Chineesche berichten, die van een overbrenging van de hoofdstad van den Javaanschen vorst naar het Oosten, tusschen 742 en 755 A.D., gewag maken, dan wint het vermoeden veld, dat een botsing tusschen de Noordelijke en Zuidelijke rijken heeft plaats gehad en dientengevolge een groot deel van de Çiwaietische populatie van Noord-Midden-Java met achterlating van wat zij aan geld en kostbaarheden bezat, de wijk heeft moeten nemen naar elders.

Het bovenstaande is uiteraard niet meer dan een hypothese, welke bestemd is plaats te maken voor eene andere, wanneer nieuwe historische feiten aan het licht mochten komen, die voor het merkwaardige verschijnsel van de concentratie der goudvondsten in een bepaald gebied van Java een bevredigender verklaring mogelijk maken.

Zoolang die verklaring nog niet is gegeven, kan aangaande de dateering der ringen worden aangenomen, dat, zoo de omstandigheden er voor pleiten, dat aan een conflict tusschen de Noordelijke en Zuidelijke bewoners van Midden-Java de gedeeltelijke ontvolking van het gebied der goudvondsten moet worden toegeschreven, de vervaardiging van de sieraden vóór deze gebeurtenis zal zijn te dateeren, dus vóór of in de periode 742—755 A. D., waarin de Chineesche berichtgever de overbrenging van 's vorsten kraton naar het Oosten stelt. Wat de buiten dit gebied gevonden ringen betreft, waar geen jaartallen of chronogrammen op de zegels plegen voor te komen, zal bij het schatten van den ouderdom gewoonlijk slechts gebruik gemaakt kunnen worden van de data der in de nabijheid gevonden inscripties, bouwwerken en andere oudheden. Een nauwkeurige tijdsbepaling geeft dit allerminst, doch bij gebrek aan beter zal men er zich mede moeten weten te behelpen.

Na deze historische uitweiding wordt het tijd dat we de ringen zelve in beschouwing nemen.

Volgens een ruwe schatting bezit de helft van de op Java gevonden ringen een zegel, waarin een legende of figuur is gegraveerd, en van deze helft is ongeveer weer de helft voorzien van de gelukaanbrengende syllabe Çrī of van een harer modulaties en variaties

De niet-zegelringen vertoonen slechts bij uitzondering eigenaardigheden, welke aanleiding tot verklarende opmerkingen geven. Voor het leeren kennen van de diverse typen in deze groep kunnen wij volstaan met belangstellenden naar de museum-collecties te verwijzen. Wij bepalen voorloopig onze aandacht tot zegelringen [1]) en vooreerst tot de exemplaren, die den naam van de geluksgodin Çrī in oud-Javaansch letterschrift dragen.

De beteekenissen van Sanskrit lakṣmī, synoniem çrī, laten zich n.h.o.v. alle afleiden uit de grondbeteekenis „teeken",

1) Over het rijk van Sañjaya en zijne opvolgers worden nieuwe gezichtspunten geopend in een artikel van Dr. Stutterheim over een hoogst belangrijke oorkonde van 929 A.D. Voor bijzonderheden verwijzen wij den lezer naar de eerstdaags verschijnende aflevering van het Tijdschrift van het Kon. Bat. Gen.

1) Wij rekenen hiertoe gemakshalve ook exemplaren als VIII, Xd, XI, a, b, en c, hoewel de figuur hier en relief is aangebracht en de ring natuurlijk niet als zegelring kan zijn gebruikt.

welke het woord in het Wedisch bezit [1]) (lakṣmī uit lakṣ, waarvan o.a. l a k ṣ a n a „kenteeken"), in het bijzonder gebruikt voor de a u s p i c i e u s e lichamelijke kenmerken, de „geluks"-teekenen, van den god of van den vorst.

Bij de latere beteekenis-ontwikkeling is ongetwijfeld van grooten invloed geweest de oud-Indische voorstelling, dat de macht (çakti) van een god of vorst (steeds als een vrouwelijk wezen gedacht), door middel waarvan hij op het bestel der wereldsche zaken inwerkt, hoewel uit den god-vorst emaneerend en in innige verbinding met hem levend, toch in zekeren zin een bestaan onafhankelijk van hem voert, evenals een lichaamsdeel, bijvoorbeeld de hand, wel tot het lichaam behoort en daardoor bestuurd wordt, doch niet dat lichaam zelf is. De gezamenlijke uiterlijke „g e l u k s"-teekenen, welke den god of vorst van den gewonen mensch onderscheiden en zijn bovenmenschelijke macht-en-majesteit constitueeren, scheiden zich alzoo in de voorstelling der Indiërs als een zelfstandige grootheid van hun onderlaag af en werden als een vrouwelijk wezen, een godin, de g e l u k s-godin van den god-vorst, gepersonifieerd.

Wij krijgen dus voor het lakṣmī-çrī-begrip ongeveer deze beteekenisontwikkeling: teeken > lichamelijk kenmerk, „geluks"-teeken; collectief de totaliteit van deze teekenen, in het bijzonder met betrekking tot den god of den vorst > Lakṣmī-Çrī, de geluksgodin, çakti van den god of vorst > in het algemeen: majesteit, luister, schoonheid, macht, voorspoed, rijkdom, overvloed; kortom alle manifestaties van „het geluk" in de stoffelijke wereld.

Ofschoon de gepersonifieerde Lakṣmī-Çrī oorspronkelijk niet aan één god gebonden was, doch als de çakti van elk goddelijk wezen kon optreden[1]), en het niet twijfelachtig is, dat de echtverbintenis van de geluksgodin[2]) met Wiṣṇu tot een betrekkelijk late overlevering behoort (de oudere teksten weten er niet van en nog in het Mahābhārata wordt soms Lakṣmī de gemalin van Yama genoemd), heeft die verbintenis, toen zij eenmaal tot stand was gekomen, ongetwijfeld veel tot de verhooging van de populariteit der godin bijgedragen. Niet minder was hierop van invloed de leer der awatāra's van Wiṣṇu, volgens welke Lakṣmī, naar analogie van de nederdalingen van haar gemaal als Rāma en Kṛṣṇa, zich in de uitverkorene dier helden, Sitā en Rukminī, heette te incarneeren.

Ondanks hare groote populariteit in Indië, is Lakṣmī-Çrī[3]) nooit geheel aan de abstractie waaruit zij ontstaan was, ontwassen[4]) en heeft zij zich, evenmin als Fortuna, waarmede zij op enkele punten gelijkenis vertoont, tot een godheid met sterk sprekende individueele trekken ontwikkeld. Verwonderlijk is het daarom niet, dat er zich geen typeerende mythen om hare figuur gevormd hebben (hare verschijning bij het karnen van den oceaan wordt in het Rāmāyana verzwegen!) en de enkele verhalen, die er over haar gaan den indruk wekken van door contaminatie met op andere çakti's betrekking

1) U h l e n b e c k, Etym. Wörterbuch s.v. „lakṣam".
De beteekenis „lichamelijk kenteeken" blijkt o.a. duidelijk uit Atharwaweda X, 71, 2, 518 (Muir, Original Skr. Texts V p. 348) waar sprake is van honderd lakṣmī's, goede en slechte, die tegelijk met de geboorte van elken mensch in het leven geroepen worden.

1) In de Buddhistische mythologie behoort tot de zeven „juweelen" van den Buddha of den Cakrawartin (Wereldheerscher) het s t r i - r a t n a, „vrouwjuweel", beschreven als het ideaal van gratie en schoonheid. S e n a r t heeft er op gewezen, dat deze S t r ī, de vrouw bij uitnemendheid, niemand anders is dan Lakṣmī-Çrī van de Hindoe-mythologie (Essai sur la légende du Buddha, p. 26).

2) Wij blijven hier het woord „geluksgodin" gebruiken, ofschoon, naar uit het bovenstaande gebleken moge zijn, slechts bij benadering de verschillende beteekenissen Lakṣmī-Çrī erdoor worden weergegeven.

3) Soms wordt een doctrinair verschil tusschen Lakṣmī en Çrī gemaakt en aan beide godinnen een zelfstandig bestaan toegekend.

4) Vgl. uitdrukkingen in het epos als „Çrī tooit Wiṣṇu"; „Fortuin (Lakṣmī) begunstigt hen die de vasten in acht nemen!". Zie H o p k i n s, Epic Myth. p. 209.

hebbende geschiedenissen te zijn ontstaan.

Liever dan bij deze — trouwens overbekende — verhalen stil te staan, houden wij ons een oogenblik bezig met de wijze van uitbeelding der godin. Voor de verklaring van de figuren onzer zegelringen zal dit van niet gering nut blijken te zijn.

Volgens de iconographische voorschriften moet Lakṣmi-Çrī twee- of vier-armig worden uitgebeeld; in het eerste geval houdt zij gewoonlijk in elke hand een lotus, of rechts een lotus en links een wilwa-vrucht [1]). In den vier-armigen vorm houdt een der beide linkerhanden een aarden pot (kumbha) gevuld met amṛta (onsterfelijkheidsdrank) en de andere een schelp (çankha) of lotus, terwijl de rechterhanden de lotus en de wilwavrucht voeren. De kleur wordt verschillend opgegeven (donker, goud-geel of wit) [2]). Een zeer bekende verschijningsvorm der godin is Gaja-Lakṣmī. Zij is dan in de boven beschreven twee- of vier-armige gedaante gezeten op een lotuskussen, geflankeerd door twee olifanten, die met opgeheven slurf water uit een kruik of pot over haar uitgieten [3]).

De prachtige bovendorpel van tjandi Nagasari (thans te Prambanan) laat zien, dat deze voorstelling ook op Java bekend is geweest. De twee-armige godin houdt hier in de rechterhand den stengel van een lotus, in de linker een lotusknop, terwijl twee knielende olifanten water uit een keṇḍi over haar uitstorten.

Het feit, dat Çrī op Java zeker niet minder populair geweest is dan in Indië, kan zeker niet worden afgeleid uit de plaats die zij in de beeldende kunst inneemt. Steenen of bronzen Çrī-voorstellingen komen slechts sporadisch voor en van de enkele beelden die onder dien naam in de musea zijn ingeschreven, is de identiteit meest nog kwestieus. Alleen het overstelpend aantal malen dat haar naam of teeken op gouden sieraden en ook, hoewel minder vaak, op andere voorwerpen wordt aangetroffen, kan ons ervan overtuigen, dat de geluksgodin, zoo al niet door de geestelijk hoogst ontwikkelden, dan toch zeker onder de breede lagen der bevolking voor wie aardsche schatten en rijkdommen begeerenswaardige zaken waren, hoogelijk vereerd werd.

Wat nu de bedoeling van het aanbrengen van het woord Çrī op gouden zegelringen geweest kan zijn? Brandes heeft het niet diep gezocht en verwezen naar onze „gelegenheidsringen" die het opschrift „bonheur" of een dergelijken

---

1) De wilwa heet ook çrī-phala": „de vrucht van Çrī"!. Een van de vele namen van Majapahit is Çrīphalatikta.

2) Over Lakṣmī als prototype van de Budhistische Tārā-uitbeeldingen, zie Grünwedel, Myth. des Buddh. p. 142.

3) In deze voorstelling schijnt de herinnering aan een niet uit de litteratuur bekende mythe voort te leven, waarin Lakṣmī de rol heeft vervuld van de vruchtbare moeder-aarde, die door de donkere regenwolken (nāga's-olifanten) wordt overgoten. Deze functie is daarom opmerkelijk omdat zij in de oorspronkelijke conceptie van de godin als geluksgodin geheel ontbreekt. Over een andere verschijningsvorm van Lakṣmī, nml. Mahālakṣmī, loopen de opgaven van de bronnen zeer uiteen. Nu eens wordt zij vereenzelvigd met de Adiçakti, de hoogste bron van alle kracht, waaruit Wiṣṇu, Hiraṇyagarbha en Rudra, met hunne resp. Çakti's zijn voortgekomen (Mārkaṇḍeya-pur. bij Rao, Elements, I, 2, p. 336); dan weer is zij een van de acht mūrti's van Lakṣmī zelve, in hare vier handen houdend waterkruik, knots, schild en wilwavrucht, een lingga op het hoofd dragend (Rao, Elements, p. 375; Krishna Sastri, S. Ind. Images, p. 189); weer in een andere, 16- of 20-armige, gedaante verslaat zij den buffeldemon en is niemand anders dan Durgā-Mahiṣāsuramardinī (Sastri p. 206). Eindelijk verschijnt zij nog met de attributen van Wiṣṇu (schelp, werpschijf en knots) toegerust en berijdt zij een zwarten Garuḍa (Avalon, Hymns to the Goddess, p. 169). In deze gedaante wordt haar vereering bewezen door haar beeld op padi, die gedurende een geheel jaar in de thakurghur (het heiligdom) is bewaard, te plaatsen (Avalon, o.c. p. 171). In verband met de rol van Dewi Sri in de Jav. mythologie als de godin van den rijstbouw, zou deze pūjā een aanduiding kunnen zijn, dat er ook in Voor-Indië eenig verband tusschen (Mahā) Lakṣmī-Çrī en de rijst bestaan heeft.



A.



B.

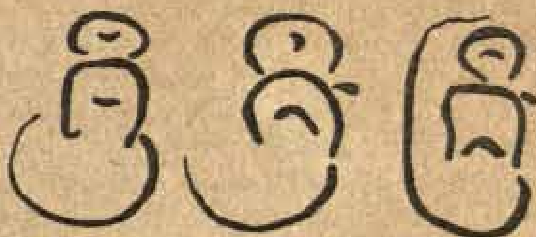
A. Bovendorpel van tjandi Nagasari. Voorstelling van de godin Lakṣmī-Çrī tusschen olifanten, die water over haar uitgieten. B. Achterstuk van steenen beeld te Blitar met gestyleerd Çrī met dubbele tjakra.

heilwensch dragen [1]). Deze, ietwat huiselijke, verklaring behoeft niet te worden verworpen; alleen zal de motiveering (waarop zonder twijfel het Westersche gebruik oorspronkelijk berust) er onder aangebracht moeten worden om ze ook voor het Hindoe-Javaansche gebruik toepasselijk te maken. De naam van de godheid is in het prelogische denken de godheid zelve. Bij het aanbrengen van den naam Çrī in een gouden sieraad heeft dus ongetwijfeld de bedoeling voorgezeten de geluksgodin met dat voorwerp te vereenzelvigen en „de Wispelturige", zooals zij niet ten onrechte heet (Cancalā), in de macht van den bezitter van het voorwerp te brengen [2]). De inscriptie Çrī stempelde den ring dus tot een amulet, welke den drager de gunsten van de geluksgodin verzekerde.

Met deze enkele opmerkingen zouden de Çrī-ringen als afgehandeld kunnen worden beschouwd, indien de Hindoe-Javaansche graveurs zich er toe bepaald hadden het woord Çrī in oud-Javaansch schrift in de zegelplaten der ringen aan te brengen. Het merkwaardige van deze groep van inschriften is echter, dat het eenvoudige schriftteeken slechts bij uitzondering is gebruikt en als regel een in meerdere of mindere mate gestyleerd of vervormd Çrī zijn plaats heeft ingenomen.

De verhouding van de varianten van het Çrī-teeken tot het Çrī-teeken zelf stellen wij ons het aanschouwelijkst voor, als wij ons het laatste in het middelpunt van een cirkel geplaatst denken en van hier uit de stralen laten uitgaan, waarvan elke eene richting van vormontwikkeling aangeeft. Terwijl de figuren welke op den omtrek van den cirkel gelegen zijn bij eene oppervlakkige beschouwing weinig of niets met elkaar gemeen hebben, kan niettemin hare onderlinge verwantschap worden aangetoond, wanneer slechts de lijnen van ontwikkeling welke langs de tusschenvormen door het Çrī-middelpunt voeren nauwkeurig worden getraceerd.

Voordat wij onze bedoeling aan een aantal voorbeelden verduidelijken, geven wij hier een drietal afbeeldingen van de syllabe Çrī in oud-Javaansch letterschrift (Vgl. I a).



In dit teeken stelt de hoefijzervormige midden-figuur met het verbindingsstreepje — ook wel een punt of boogje — tusschen de beenen het Ç-element, de van rechts naar links getrokken krul er onder de r (nieuw-javaansch „tjakra") en het bovenste kringetje of boogje met een punt er in de ī (nieuw-javaansch „oeloe") voor.

Dit teeken heeft dus het uitgangspunt gevormd van de evolutie-reeksen, waarvan wij de eerste thans nader in beschouwing nemen.

Een zeer dicht bij den oorspronkelijken Çrī-vorm staande variant (I b en c) is door Brandes toegelicht. Het is de vorm waarbij onder het Ç-teeken de tjakra verdubbeld is, d.w.z. de van rechts naar links getrokken ophaal van een dergelijke maar nu van links naar rechts getrokken haal, die van de eerste het spiegelbeeld is, vergezeld wordt. De verklaring die Brandes van deze variatie gegeven heeft is ongetwijfeld juist [1]): door de verdubbeling van de tjakra, waardoor een sym-

1) Cat. Mus. Bat. p 282.

2) In aansluiting aan deze verklaring moet de legende Çrihana welke naast het enkele Çrī het meest op ringzegels voorkomt en beteekent „Çrī is er'!, worden opgevat als „Çrī is hier" nml. in het voorwerp zelf, en het inschrift Çrītěka, dat iets minder vaak voorkomt, worden verklaard als „Çrī is gekomen'! d. w. z. is in het voorwerp neergedaald.

1) Cat. Mus. Bat. p. 286.

metrische figuur verkregen is, waarvan de negatieve afdruk volkomen gelijk is aan het positief, heeft men den ring als zegelring bruikbaar willen maken.

De verdubbeling van den tjakra is niet zonder gevolgen gebleven. Toen hierdoor eenmaal de oorspronkelijke vorm van het schriftteeken gewijzigd was, zijn mogelijk nog bestaande scrupules om andere en dieper ingrijpende wijzingen aan te brengen komen te vervallen. Het lijnenspel ging beginnen.

Misschien wat schuchter eerst nog ging men als pendant van de oeloe boven de letter een dergelijk teeken er onder aanbrengen; boven de oeloe kwam nog een ui-vormig topstuk, dat onmiddellijk zijn reflex in de benedenhelft van de figuur vond (II a). Andere versierende overbodigheden heeft de maker van den ring van II c aangebracht; een accolade-vormig voetstuk onder de verdubbelde tjakra en iets dergelijks als bekroning van de oeloe. Een aardige variatie geeft II b. De boven en beneden helft van de Çrī-figuur zijn volkomen aan elkaar gelijk geworden en tot bladvormig ornament gestyleerd. De verdere modulaties die zich bij de besprokene aansluiten, behoeven als men de afbeeldingen aandachtig beschouwt weinig toelichting meer.

Een variatie als III b heeft geleid tot fantastische figuren als III c en d, waarbij de middenfiguur, de Ç, tot een kringetje (c) dan tot een punt (d) is ingekrompen, terwijl de teekens, die zooeven nog vrij duidelijk de tjakra en de oeloe weergaven, als halve maantjes en punten er in een strenge symmetrie omheen zijn gegroepeerd. Het laatste stadium van de evolutie is bereikt in de IVde reeks, waarvan de figuren een onmiskenbare gelijkenis met een duimafdruk vertoonen. Het is duidelijk, dat deze typen uit een overgangsvorm als II b en c ontstaan zijn, met dien verstande, dat de tjakra verdrie- of verviervoudigd is en om de middenfiguur, die nog vrij zuiver den oorspronkelijken vorm bewaard heeft, is gewonden, terwijl de in de verdrukking gekomen oeloe spoorloos is verdwenen.

Bij de hier behandelde Çrī-variaties met dubbele tjakra sluit zich aan eene merkwaardige voorstelling op de achterzijde van een Ganeça-beeld te Blitar (Pl. 30 afb. 6, in: Rapp. Oudh. Comm. 1903). Brandes schreef hierover (l.c. p. 18): ,,Het is een verstyleerd Çrī...., dat gemaakt is van een in kronkels neergelegden en door elkander geslagen platten band, waarvan de uiteinden opwaarts loopen, op de echt Oost-Javaansche manier, omgeslagen en weer omgeslagen, terwijl een tweede band, op een zelfde wijze behandeld, daaronder als basis te zien is." Voor het hartvormige uitsteeksel onder de tjakra's, waarin men wel den tegenhanger van een spitsen oeloe zal hebben te zien, vergelijk I d, II a en ook VII a en b.

Zijn wij geneigd de zoo juist besproken variaties van de Çrī-syllabe als louter lijnenspel te zien — in het leven geroepen, althans begunstigd, door een vervaging van het beeld van de oorspronkelijke figuur — en aan dit spel geen diepere beteekenis toe te kennen, anders is het met de evoluties van dezelfde syllabe, die wij thans bespreken gaan.

Het lijdt geen twijfel, dat het Çrī-teeken in zijn ontwikkeling onder den invloed is gekomen van bestaande symbolische voorstellingen, welke zoo niet naar den vorm, dan toch naar den inhoud, ten nauwste aan Çrī verwant waren. Gevallen van hetzelfde verschijnsel — dat een symbool door een ander daaraan verwant symbool is aangetrokken en vervormd — zijn in de Hindoe-Javaansche kunst niet zeldzaam. Wij noemen als voorbeeld de stūpa en de lingga, twee vormen van het cosmische vuur, waarvan de laatste in sterke mate op de eerste heeft ingewerkt. Doordat de stūpa in de hoogte werd uitgerekt naderde hij meer en meer de gedaante van den lingga en ontstonden er een aantal tusschenvormen, waarvan

I









II









III









IV





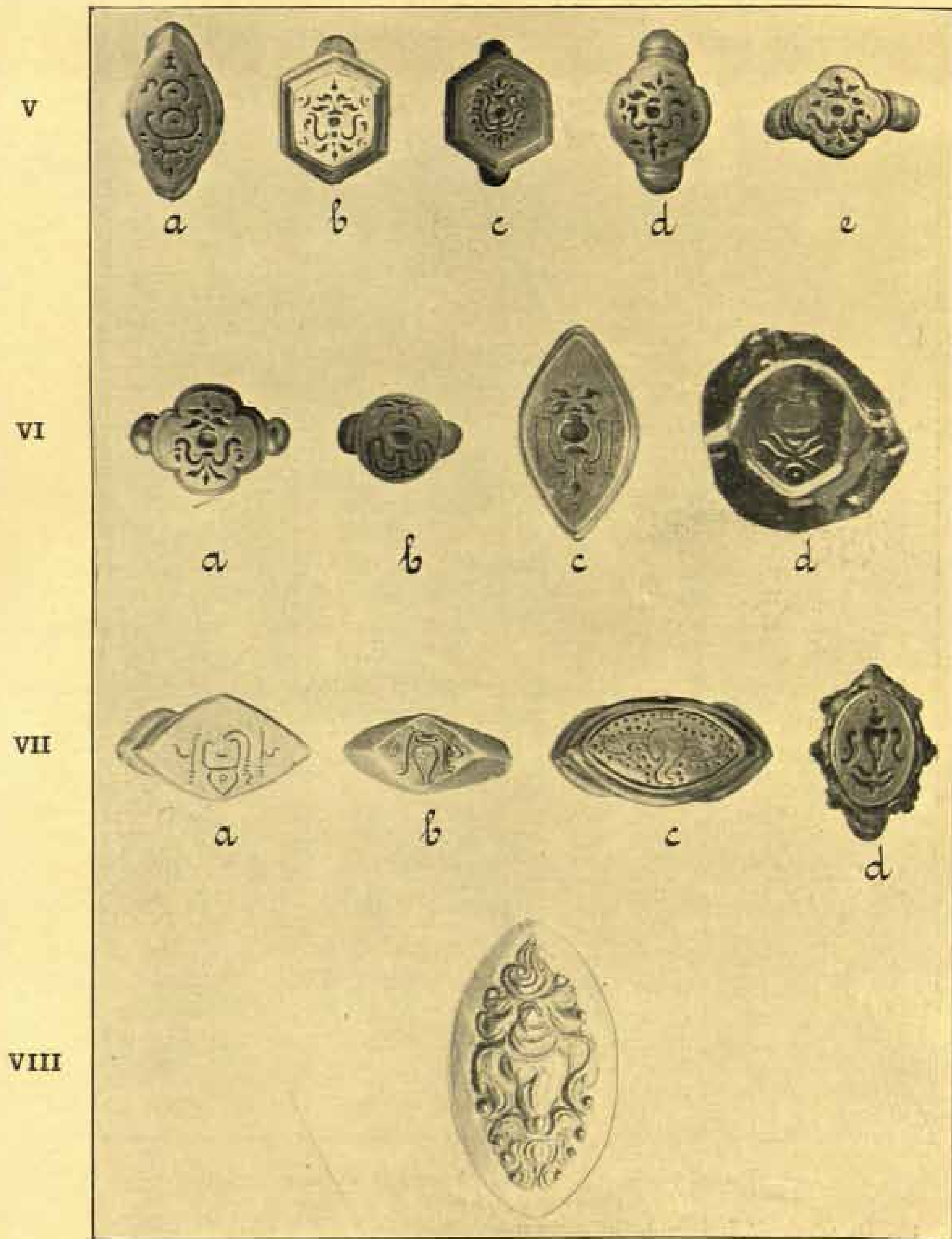




Gouden zegelringen in het Museum te Batavia

(Ware grootte)

I a. De syllabe Çrī; I b—d. Çrī met dubbele tjakra; II—IV. Andere styleeringen en varianten van Çrī.



Gouden zegelringen in het Museum te Batavia
(ware grootte)

V—VI. Overgang van Çrī tot een kumbha; VII—VIII. Overgang van Çrī tot een gevleugelde schelp.

het soms uiterst moeilijk is vast te stellen tot welke categorie zij behooren.

Passen wij de elders opgedane ervaring op de evolutie van het Çrī-teeken toe. Reeds opgemerkt werd, dat in de zeer populaire uitbeelding van de geluksgodin als Gaja-Lakṣmī tusschen de olifanten de kumbha of pot waaruit water op de zittende figuur wordt uitgestort, een zeer essentieel element heeft gevormd. Ook herinneren wij ons, dat deze pot door Çrī als attribuut wordt gevoerd. Mogen wij dus aannemen dat er een zekere affiniteit tusschen de godin en de met water gevulde pot bestond, dan verwondert het ons niet, waar te nemen, dat het Çrī-teeken op de zegelringen in zijn ontwikkelingsgang is ,,aangetr.kken'' door het verwante symbool en daaraan ten slotte gelijk is geworden.

Om dit te demonstreeren kiezen wij als uitgangspunt een Çrī-teeken met dubbele tjakra van ongeveer denzelfden vorm als wij reeds van II a hebben leeren kennen (V a). De dubbele tjakra heeft de knik in het midden verloren en eronder heeft zich een motief in een duidelijken lotusvorm ontwikkeld. Er is reden om op dit laatste even de aandacht te vestigen, waar de geluksgodin uit den lotus geboren heet te zijn en ook den naam Padmā of Kamalā draagt. Heeft op V b en c, evenals wij reeds vroeger zagen geschieden, de hoefijzervormige middenfiguur van de Ç zich tot een punt vernauwd, en is tegelijkertijd de oeloe in een bladmotief gemetamorfoseerd, terwijl de dubbele tjakra behouden blijft, dan heeft de verdere ontwikkeling in de richting van den kumbha een zeer geleidelijk verloop. Langzaamaan zien wij de stip in omvang toenemen (VI a), een bol-ronden vorm aannemen (VI b), een voetje krijgen (VI c) en eindelijk verschijnen als een welgedane, dikbuikige pot (VI d). Ondertusschen zijn de tjakra's sierlijntjes geworden, soms verdubbeld en gedragen door een bladmotiefje, en heeft de oeloe zijn evoluties in floralistische richting voortgezet. Merkwaardigerwijs is niet met zekerheid vast te stellen of het eindproduct (VI d) het onderst boven staat of niet. Met evenwel recht kan het lotuskussen, waarop de pot nu rust en die als een vervorming van het tjakra-element kan worden opgevat, voor een figuratie van de oeloepartij, die dan natuurlijk boven de letter thuis behoort, worden aangezien.

Als laatste schakel van den keten verdient de vaas met bloem- en bladranken gevuld, die een van de meest voorkomende versieringsmotieven op de paneelen der sousbasementen van heiligdommen is en ook veelvuldig als ornament van bronzen schalen (talams) verschijnt, onze aandacht.

Onnoodig te zeggen, dat het volkomen onjuist zou zijn, deze pot zonder nadere omschrijving een Çrī-teeken of zelfs een gestyleerd Çrī-teeken te noemen. Het voorwerp was uiteraard voor den Hindoe-Javaanschen toeschouwer hetzelfde wat het voor ons is. Maar wie aandachtig gevolgd heeft hoe het schriftteeken als het ware door een onweerstaanbare aantrekkingskracht naar het kumbha-motief werd toegetrokken om er zich ten slotte mede te vereenigen, zal inzien, dat voor den Hindoe-Javaan een relatie tusschen Çrī en kumbha bestaan heeft, waar voor ons elk medium ontbreekt en in het classificatie-systeem van symbolen, dat in de Hindoe-Javaansche kunst van kracht geweest is, de beide voorstellingen in een en dezelfde categorie hebben thuis gehoord.

Weer begeven wij ons naar het middelpunt van den cirkel, waar Çrī staat in haar eenvoudigsten vorm.

Dit maal kiezen wij een voorbeeld, waarvan de oeloe in een spitsen punt toeloopt en zetten het teeken dan op zijn kop (VII a). Met welk doel dit geschiedt leert het volgende (ook omgedraaide) zegel (VII b). Hier zijn de beide tjakra's — die nu natuurlijk niet meer naar boven wijzen, maar slap naar beneden hangen — onmid-

dellijk te herkennen; ook het Ç-middenstuk, dat tot een minuscuul boogje verkleind is, is nog als verbindingslid tusschen de beide tjakra's terug te vinden; de oeloe heeft inmiddels een zeer ingrijpende wijziging ondergaan: het teeken is buiten alle verhouding vergroot en heeft een langwerpig spitsen vorm aangenomen. Op het nu volgende zegel (VII c) is er een bocht ingekomen in vraagteekenvorm, terwijl de tjakra's er niet meer boven maar naast zijn geplaatst, als vleugels ter weerszijden. De figuur van VII d maakt plotseling duidelijk, waar deze zonderlinge vervormingen heen wijzen. Schakelt men even de zoo juist besproken tusschenvorm VII c uit en vergelijkt men VII b met d, dan heeft men een haast onmerkbare overgang van een Çrī-teeken tot een g e v l e u g e l d e s c h e l p voor zich. Het hoogtepunt bereikt deze reeks in VIII, een monumentale ring, die aan de hand van een vorst of rijksgroote niet misstaan zal hebben. Men men merke op, dat, hoe natuurgetrouw de schelp ook is uitgebeeld, niettemin met behulp van de voorafgaande schakels het Çrī-karakter er onmiddellijk in te onderkennen is. Het gewonden bovenstuk is het overblijfsel van het Ç-element; het eigenlijke schelplichaam is uit de oeloe ontstaan en zoowaar, de tjakra's zijn er nog in de sterk gestyleerde vleugels bewaard gebleven.

Waarom de Çrī-syllabe nu juist tot een schelp-symbool is vervormd?

De oplossing zal in dezelfde richting te zoeken zijn als waar zij vroeger gevonden is. Tot de attributen, waardoor de geluksgodin gekenmerkt wordt, behoort de schelp. Zooals het wezen van Padmapāni wordt uitgedrukt door den Padma, van Wajrapāni door den Wajra, van de windstreekhoeders door de emblemen, die zij voeren, evenzoo kan Lakṣmī-Çrī door de enkele afbeelding van de schelp voor den geest van den ingewijden toeschouwer zijn opgeroepen. Er heeft dus een zelfde verhouding tusschen Çrī en de schelp als tusschen Çrī en de kumbha bestaan en dezelfde kracht die het teeken tot het laatstgenoemde symbool vervormd heeft, heeft het ook gedwongen zich aan het eerste te assimileeren.

Bij de boven gegeven verklaringen is aangenomen, dat de syllabe Çrī in hare ontwikkeling tot in vorm daarvan sterk afwijkende voorstellingen niet de speelbal is geweest van de ongebreidelde verbeeldingskracht van de makers der ringen, doch veeleer voor bepaalde Wahlverwandtschaften, in scherp afgeteekende banen is gestuwd. Met deze suppositie zijn wij afgeweken van een wijze van beschouwing der Hindoe-Javaansche kunst, welke in de variaties van een bepaald motief niet anders dan speelsche fantasieën pleegt te zien, den kunstenaars ingegeven door het opmerken van oppervlakkige overeenkomsten in het uiterlijk van het oorspronkelijk motief en menschelijke figuren, dieren, planten of voorwerpen.

Willen wij ons aan de op de afleiding der amṛtapot- en çankha-variaties van het Çrī-teeken toegepaste methode houden, dan baart de verklaring van de in de reeksen IX-XI afgebeelde zegelringen eenige moeite. Wij zien hier boven een lotuskussen, dat, evenals bij V a uit de dubbele tjakra ontstaan kan zijn en in het Çrī-complex thuis behoort, een naar links of naar rechts zwemmenden v i s c h.

Op den laatsten ring van deze reeks (XI c) staat op een lotuskussen een dier met een langen snoet, dat een tapir zou kunnen zijn, doch, op grond van de overweging dat deze dikhuid in de Hindoe-Javaansche symboliek geen rol speelt, eerder voor een makara ten voeten uit (een unieke voorstelling!) zal zijn te houden. Hoe de visch, subsidiair de makara, zich uit de Çrī-figuur kan hebben ontwikkeld, is lang niet zoo duidelijk als in de hiervoor besproken gevallen. Er komen ringen voor, — hier aan het begin van de reeks geplaatst (IX a en b) — waar boven het lotuskussen een onduidelijke figuur is gekrast, welke uit een Çrī-teeken kan

IX


a


b


c

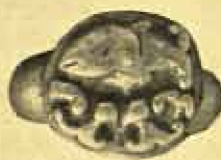

d

X


a

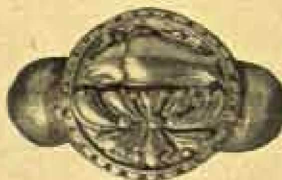

b


c


d

XI


a


b


c

Gouden zegelringen in het Museum te Batavia
(ware grootte)
IX—XI. Visch boven geopende lotus; XI c. Makara (?).

XII



a



b



c

XIII



a



b



c

XIV



a



b



c

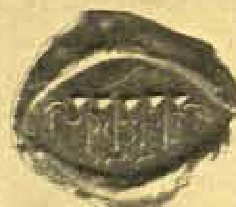
XV



a



b



c

XVI



Gouden zegelringen in het Museum te Batavia

(XIII a en c, XV c, XVI naar lak-afdrukken, de overige naar origineelen; alle ware grootte)
XII—XV. De ontwikkeling van de syllabe Çrī tot imitatie nāgarī-schrift; XVI, ring-inscriptie in nāgarī-schrift.

zijn ontstaan, en waaruit met eenigen goeden wil de kop, oogen, kieuwen en het lichaam van een visch is op te maken. Uit deze of een dergelijke voorstelling kán zich op den duur een naturalistische afbeelding van een visch hebben ontwikkeld. De moeilijkheid schuilt dan ook niet zoo zeer in de afleiding van de vischfiguur uit het Çrī-teeken als wel in het leggen van een verband — zooals in vroegere gevallen mogelijk was — tusschen de beide symbolen. De lotus, het element water en het waterdier bij uitnemendheid, de visch of de makara, zijn in de Indische kunst zeer na verwante begrippen. De geluksgodin echter blijft daarbuiten staan en het is ons niet wel mogelijk haar voor den visch of den makara te substitueeren.

Plaatsen wij dus een vraagteeken en gaan wij over tot de bespreking van de laatste groep van Çrī-varianten, de groep, die zeker niet de minst merkwaardige uitkomsten zal leveren.

Het beginpunt wordt thans gevormd door een teeken dat betrekkelijk weinig van den oorspronkelijken vorm is afgeweken (XII a): de ons reeds bekende figuur met de dubbele tjakra, een bladmotiefje er onder en een krulletje er boven. Een noviteit, welke van belang zal blijken te zijn, is een paar haakvormige figuren, die de Çrī-syllabe flankeeren en onmiddellijk als ankuça's, olifantshaken, te herkennen zijn. Herinneren wij ons nu de gewone uitbeelding van de geluksgodin tusschen de beide olifanten, die haar met water overgieten, dan vergissen wij ons zeker niet als we in de ankuça's van de hier bedoelde Çrī-figuur een zeer summiere, maar niettemin duidelijke aanduiding zien van de dieren, waarvoor die ankuça's bestemd zijn, nml. olifanten. Het zegel van XIIa is dan de kortst denkbare samenvatting — als het ware een algebraïsche formule — geworden, waardoor voor het oog van den toeschouwer het beeld van Çrī (de middenfiguur) gezeten op een lotuskussen (het bloemmotief onder de tjakra's), tusschen de beide olifanten (de olifantshaken) werd opgeroepen.

Maar nu de variaties, die zich aan deze voorstelling laten vastknoopen.

De Çrī-figuur in de zoo juist besproken vorm is onder den invloed gekomen, dit keer niet van een met Çrī verwant symbool, maar van een groep teekens, welke van wege de sfeer van geleerdheid en onbegrijpelijkheid, welke haar omgaf, wel uitermate geschikt was om op ongeletterden een machtigen indruk te maken. We bedoelen het nāgarī-schrift. Dit letterschrift was op Java uitsluitend bij de Buddhisten in gebruik en werd, zooals reeds eerder is opgemerkt, slechts bij hooge uitzondering voor ringinscripties aangewend. We kunnen dus veilig aannemen, dat de Çiwaïtische graveurs, die gewoon waren voor de legenden der zegelringen het gewone, oud-Javaansche schrift te bezigen, de nāgarī-karakters, hoewel zij ze wellicht uit aanschouwing kenden, niet konden lezen en er het ontzag voor koesterden, dat een vreemd letterschrift doorgaans bij den niet-kenner ervan inboezemt. Stellig echter was de zucht om „geleerd" te schijnen niet de eenige drijfveer die de graveurs tot het imiteeren van nāgarī-inscripties aanzette. Het is van algemeene bekendheid, dat door den primitieven geest aan het gesproken en geschreven woord een groote magische kracht wordt toegeschreven. Was nu het doel van het aanbrengen van een syllabe of formule op het ring-zegel het geluk te bezweren en aan den drager van het kleinood te binden, zoo ligt het voor de hand, dat het schrift der Buddhisten, die op het gebied van magie een onovertroffen reputatie genoten, als uitermate werkzaam en doeltreffend werd beschouwd.

Trachten wij nu na te gaan hoe de Çrī-syllabe in oud-Javaansch schrift tusschen de ankuça's zich in nāgarī-richting ontwikkeld heeft.

Tot de meest opvallende eigenaardigheden van den vorm van het nāgarī-schrift, dat op Java in zwang is geweest,

behooren de spijkerkop-vormige verbreedingen aan het boveneind van de verticale lijnen — de zoogenaamde ,,nailheads'' der Engelsche epigraphen — waaaraan de schriftteekens als het ware zijn opgehangen. Deze ,,spijkerkoppen" waren het vooral, die de opmerkzaamheid van de zegelgraveurs trokken. Draaien wij het zegel dat wij zooeven besproken hebben (VII a) om en vergelijken wij de figuur zooals zij zich nu vertoont (VII b) met die aan haar rechter zijde (ook omgedraaid evenals alle volgende figuren). In de laatste (VII c) domineeren drie door een horizontale lijn verbonden driehoeken, waaronder een chaos van lijntjes en krulletjes zichtbaar is. Gelukkig is in de partij onder den middelsten driehoek nog gemakkelijk een sterk verlijnde Çrī-syllabe met dubbelen tjakra te herkennen. Zonderen wij deze partij van de overige figuurtjes af, dan wordt duidelijk wat de drie driehoeken te beteekenen hebben. De boveneinden (eigenlijk ondereinden) van de ankuça's, die op VII b reeds van een dwarsstreepje voorzien waren en al even aan de ,,spijkerkoppen'' van het nāgarī-schrift deden denken, zijn op VII c tot volledige spijkerkoppen uitgewerkt. Een veelbelovend begin van een imitatie van het vereerde nāgarī was hiermede gekregen. De resteerende teekens volgden nu van zelf. De linker ankuça kreeg een fantastisch uiterlijk in den trant van het nāgarī-karakter ha — welks vorm den maker vagelijk bekend moet zijn geweest — en de rechter haak werd hiervan het volkomen symmetrische spiegelbeeld. Nadat de middenfiguur, naar analogie van de flankeerende teekens, nog van een spijkerkop was voorzien, was de ,,nāgarī"-inscriptie voltooid.

Zijn bij de tot dusver behandelde legenden nog remeniscensen aan de oorspronkelijke gedaante van het Çrī-teeken aan te wijzen, bij XIII a is dit in veel mindere mate het geval. Van een opvallende duidelijkheid zijn alleen de beide olifantshaken, al zijn zij in dit nāgarī-milieu natuurlijk met spijkerkoppen getooid geworden. De overige teekens hebben weinig meer van het Çrī-karakter behouden. De ankuça's medegeteld, zijn er vijf in plaats van drie figuren gekomen, alle van spijkerkoppen voorzien. De letters, of wat daarvoor door moet gaan, zijn door verticale lijnen van elkaar gescheiden, een toevoeging, die in het nāgarī volkomen onbekend is en eerst verklaarbaar wordt als men er, na combinatie met de middenfiguur, een aan het nāgarī geadapteerde vervorming van de dubbele tjakra in heeft ontdekt.

Het zou weinig nut hebben de verschillende, nog verder van den grondvorm afgeweken typen van dit ,,schrift'', elk afzonderlijk, te analyseeren. Men zou, als men nauwkeurig wenschte te zijn, nog twee richtingen in de verdere ontwikkeling moeten onderscheiden. Bij de eerste heeft de graveur zich weinig moeite gegeven om de figuren op heusche nāgarī-karakters te doen gelijken. Van het nāgarī heeft hij alleen de spijkerkoppen afgezien; de lettters die hij eraan heeft ,,opgehangen'' zijn gebogen en gewonden lijntjes (VIII b, c, XIV a), soms bijna volkomen gelijk en gelijkvormig (XIII b, XIV a), soms lichtelijk gevariëerd (XIV b), maar nooit dichtbij het Buddhistische schrift naderende. Bij de ontwikkeling in de andere richting heeft de bewerker ernstig gepoogd het nāgarī-schrift te imiteeren. In die pogingen is hij in enkele gevallen zoo wonderlijk goed geslaagd, dat er een in hooge mate misleidend product ontstond; een „schrift'' dat zelfs Brandes op een dwaalspoor leidde, getuige zijn aanteekening bij een drietal inscripties van dit type (Catalogus Groeneveld p. 282): ,,een lettersoort, mij niet duidelijk, of laat ik liever zeggen, mij nog onbekend'' [1]).

1) Vergelijk nog Brandes' aanteekening op p. 283 van denzelfden catalogus: ,,No. 1345, 1346 en 1347 dragen een (vermoedelijk negatieve) legende in een schriftsoort, welke mij nog onbekend is. Op de nummers 1346 en 1347 staan tusschen verticale streepen vier teekens, op no. 1345 dito vijf, die alle

Ter ondersteuning van de meening, dat de hier bedoelde groep slechts meer of minder goed geslaagde imitaties van het nāgarī omvat, welke alle langs de noodige tusschenstadia van ontwikkeling tot het Çrī-teeken zijn te herleiden, kunnen wij ons beroepen op de elementen van dit teeken, welke ondanks alle vervormingen telkens te voorschijn komen. (Men zie de ankuça's bij de inscriptie van XV c, welke overigens een bedriegelijke imitatie van nāgarī is en ook desnoods als nāgarī gelezen kan worden, maar dan niet den minsten zin geeft; verder de symmetrische gedaante van bijv. XIV c, een eigenaardigheid die volkomen verklaarbaar is bij een vervorming van de gewoonlijk zuiver symmetrisch behandelde Çrī-figuur, maar in hooge mate verdacht wordt zoo spoedig men met een legende te maken krijgt. Opmerkelijk is het zegel van XIV b, waar aan weerszijden van de inscriptie een zeer duidelijk op zijn zijde liggend Çrī-teeken is aangebracht, blijkbaar door den maker als een soort „gebruiksaanwijzing" bij zijn fabricaat bedoeld).

Het beste middel om den bastaard als zoodanig te signaleeren blijft intusschen de vergelijking met den volbloed. Het inschrift van XVI, de echtheid van welks nāgarī-karakters nooit iemand in twijfel heeft getrokken, stelt den verdachten aard van het „schrift" der Çrī-derivaten in het juiste licht.

Aan het eindpunt gekomen van de laatste reeks werpen wij een korten terugblik op den afgelegden weg.

Het spreekt wel vanzelf, dat bij de ondernomen pogingen tot verklaring van de ontwikkeling van het Çrī-teeken in verschillende richtingen een ruime marge open blijft voor fouten, welke het wel steeds onvermijdelijk zal zijn te maken, wanneer men een reeks gebeurtenissen „uit de stukken" tracht te construeeren. 't Is zeer wel mogelijk, ja waarschijnlijk dat wij ons de evoluties van de Çrī-figuur óf te ingewikkeld óf te eenvoudig hebben voorgesteld. Wanneer den Hindoe-Javaansche kunstenaar een fijn ontwikkeld gevoel eigen was voor de verwantschap van vormen met gelijken inhoud — de innerlijke identiteit van oogenschijnlijk wijd uiteenliggende voorstellingen waarvan de symbolische eenheid in zijn bewustzijn een feit was — dan behoeft de ontwikkeling van den eenen vorm uit den anderen niet langs een lange reeks van tusschenstadia gevoerd te hebben — zooals boven is ondersteld — maar de evolutie kan zich plotseling en sprongsgewijs hebben voltrokken. Het is dan ook niet noodzakelijk, dat de vervorming langzaam en geleidelijk heeft plaats gehad en ettelijke eeuwen in beslag heeft genomen om de eindpunten der reeksen te bereiken; uit en naast het grondmotief kunnen de varianten zich onmiddellijk hebben ontwikkeld.

Op een andere mogelijke dwaling moet dan nog gewezen worden, dat bij de ontwikkeling van het Çrī-teeken in de richting van het nāgarī-schrift met als uitterste grens het nāgarī-zelve, wellicht door ons een te sterken nadruk op het uitgangspunt en een te zwakken op het eindpunt gelegd is. Het is allerminst onwaarschijnlijk, dat de graveurs die echte nāgarī-inscripties onder de oogen hadden gehad (zonder ze te kunnen lezen) op die voorbeelden bij de uitvoering van bestellingen hebben voortgewerkt, in hun steeds vager wordende herinnering steeds verder afwijkende van het vroeger aanschouwde, en door anderen werden nagevolgd, die op hun beurt weer verder van de origineelen afweken. Het is dan niet onmogelijk, dat de opgaande lijn van ontwikkeling uitgaande van het Çrī-teeken, en de neerdalende lijn, ontspringend bij het echte nāgarī-schrift, elkaar op

van boven voorzien zijn van een driehoek op zijn punt. De laatste bijzonderheid doet mij vermoeden, dat men hier het een of andere nāgarī vindt". — Het hier genoemde no. 1345 = XIV b en no. 1346 = XIV a van onze platen. No. 1347 is een zeer onduidelijke inscriptie en wordt hier niet gereproduceerd.

een niet nader te bepalen punt ontmoet hebben en op die wijze de wonderlijke verbinding tot stand is gekomen tusschen de geluksgodin, de olifanten en het nāgarī-schrift der Buddhisten.

Maken de gegeven uiteenzettingen dus allerminst aanspraak op onfeilbaarheid, zij doen dit evenmin op volledigheid. De symbolen die zich tot het Çrī-teeken laten herleiden zijn met de besproken voorbeelden zeker niet uitgeput. Evenmin zijn alle relaties nagespeurd, die er tusschen de in ringen gegraveerde voorstellingen en die op andere voorwerpen bestaan.

Zijn er dus op vele punten verbeteringen en aanvullingen mogelijk, deze zullen, naar het ons voorkomt, de algemeene indrukken, welke de bestudeering van de Çrī-varianten achterliet, slechts weinig vermogen te wijzigen. De voornaamste hiervan was, dat slechts in betrekkelijk zeldzame gevallen de vervormingen van de figuren door zuivere willekeur werden beheerscht. Het aantal dier gevallen zal bij nadere beschouwing wellicht nog kleiner blijken dan het ons aanvankelijk toescheen. In de eerste reeks toch die besproken werd, was een duidelijk streven merkbaar om het Çrī-teeken tot een symmetrische figuur — over één of over twee assen — te vervormen. Ten aanzien van dit verschijnsel, waaraan toen geen bijzondere aandacht is geschonken, is zeker de vraag gewettigd (vooral nu willekeur in de volgende ontwikkelingsreeksen geheel kon worden uitgeschakeld), of niet in dit streven een religieuse factor werkzaam is geweest, dezelfde factor, die de Midden-Javaansche architectuur en ornamentiek haar streng-symmetrisch karakter heeft geschonken.

Hoe dit ook zij, van belang is het te constateeren, dat van het overgroote meerendeel der Çrī-varianten niet een oncontroleerbare „Lust zum Fabulieren" de oorsprong is gebleken te zijn, maar dat bepaalde buiten het Çrī-complex gelegen, doch daarmede naar hun beteekenis ten nauwste verwante voorstellingen, aantrekkingskracht op het gelukaanbrengende teeken hebben uitgeoefend.

Dit over de modulaties en variaties van de Çrī-figuur.

In een volgende bijdrage hopen wij over andere ring-inscripties het een en ander mede te deelen.

(Door ernstige ongesteldheid van den schrijver was deze niet in de gelegenheid de laatste hand te leggen aan dit artikel.—Red.)

ALEXANDER, SAKÈNḌÈR EN SÉNAPATI

door

Dr. TH. PIGEAUD [1])

In een ouder tijdperk van de bestudeering van de Javaansche taal en letterkunde door Westerlingen zijn er eenige merkwaardige geschriften gedrukt en uitgegeven, die om hun inhoud meer aandacht verdienen dan zij in later tijd hebben genoten. Door de ontdekking van het ,,Oud-Javaansch'' in den tijd van Prof. Kern is het gebied van de Javaansche taalstudie zoo uitgebreid, dat men zelden terugkomt op een plek, die een voorganger reeds heeft ontgonnen. Toch kan het zijn nut hebben thans van deze gewoonte af te wijken en de aandacht te vestigen op een reeds lang geleden uitgegeven en vertaald werk, omdat dit tot de merkwaardigste van de Javaansche letterkunde behoort. Ik bedoel de ,,Geschiedenis van Baron Sakèndhèr, een Javaansch verhaal'' uitgegeven, vertaald en van aanteekeningen en een alphabetisch register voorzien door Dr. A. B. Cohen Stuart (Batavia 1850).

De uitgave had een wetenschappelijk, lexicographisch doel; tevens zou het boek gebruikt kunnen worden voor het onderwijs in het Javaansch aan Westerlingen. Hierop zijn de aanteekeningen en de woordenlijst dan ook ingericht. In het midden van de vorige eeuw stond de Westersche Javanistiek nog pas in haar kinderschoenen; het verzamelen van linguistische gegevens was het eerst noodzakelijke. Aan lektuur voor de Javanen dacht men dan ook slechts in de tweede plaats bij de uitgave. De Heer J. J. B. Gaal, die een bespreking gaf van het werk (Bijdragen K. Inst. 1853), zeide wat betreft Javaansche lezers: ,,dezen Baron Sakèndhèr kan men, geloof ik, hun gerust in handen geven, ofschoon de Compagnie in een minder aangenaam licht geplaatst wordt, de schrijver gaat niet door tot op onze tijden en is in zijn schildering ook niet vijandig''.

Het is hier niet de plaats om uit dit staaltje van paedagogische censuur gevolgtrekkingen te maken ten aanzien van den kolonialen geest dier dagen. Wel kan het aanleiding zijn op iets anders te wijzen. Er blijkt uit, dat men in het geschrift verwachtte te vinden een Javaansch Begin en Voortgang van de vestiging van het Nederlandsch gezag in Oost-Indië, de beschrijving van gebeurtenissen op grond van berichten van tijdgenooten, met akribie en historische kritiek verzameld en verwerkt, met andere woorden: een ,,wetenschappelijke'' geschiedenis.

Als zoodanig moest het werk noodzakelijkerwijze teleurstellen. Dr. Cohen Stuart spreekt van ,,de fabelachtige beschrijving van de lotgevallen der grondvesters van Hollands heerschappij op Java'', ,,oorspronkelijk voortbrengsel van Javaansche fantaisie, zonder andere grondslagen dan verwarde herinneringen uit verschillende tijdperken der geschiedenis'' en ,,verregaande onkunde omtrent de geschiedenis der Europeesche natiën in Indië''.

Dergelijke vernietigende oordeelvellingen zijn echter niet gerechtvaardigd door gebreken van het werk zelf; integendeel, zij zijn het gevolg van het gebruik van een verkeerden maatstaf.

Zelfs indien de eisch gesteld kon worden, dat de Javaansche schrijver of schrij-

1) Dit opstel was oorspronkelijk bestemd voor het nummer van Djåwå, dat aangeboden is aan Prof. Dr. C. Snouck Hurgronje bij gelegenheid van zijn 70sten verjaardag. De schrijver heeft het echter tengevolge van ziekte destijds niet kunnen voltooien. Het wordt nu, in uitgebreider vorm, althans nog in denzelfden jaargang als het bedoelde Snouck Hurgronje-nummer opgenomen.

vers van de Sĕrat Baron Sakèndèr den tijd van de vestiging van de Hollanders op Java volgens Westersch-moderne historisch-kritische methode, zij het van uit Javaansch standpunt bezien, beschreven hadden, dan nog zou het niet te verwachten zijn dat zij veel aandacht besteden zouden aan de voorgeschiedenis der vreemdelingen, die hun land bezochten op roof- en handelstochten.

Het is echter een misverstand te meenen, dat men geschriften als de S. Baron Sakèndèr en de Javaansche Babad (geschiedenis) in het algemeen, een gelijken maatstaf kan aanleggen als moderne Westersche geschiedwerken. Zij hebben niet de strekking in de eerste plaats een geregeld verhaal te geven van dingen die vroeger gebeurd zijn, op grond van gegevens, die ten slotte teruggaan op berichten van ooggetuigen. De werkwijze is een andere. Men kan haar omschrijven met: een rangschikking en, zoodra het eenigszins mogelijk is, verklaring te geven van feiten en verhalen, zooals men die vernam en in zich vermocht op te nemen, binnen het grooter verband van eigen wereldbeschouwing. Elke geschiedschrijving doet min of meer dit laatste, hetzij bewust of onbewust; ook al bedoelt en meent zij zuiver „objectief" te zijn. In de Javaansche en de haar verwante beschavingen is de invloed van de wereldbeschouwing op het beeld van de geschiedenis zoowel als op den vorm van het leven echter overheerschend [2]).

Allerminst kan men Dr. Cohen Stuart en zijn tijdgenooten een verwijt maken van hun gebrekkige appreciatie van werken als de S. Baron Sakèndèr. Hun eigen rationalistisch-analyseerende geest en methode van onderzoek liet geen ruimte over voor het opsporen, navoelen en combineeren van gedachten en gevoelens, die hun zelf vreemd of onbewust waren. Daardoor kon Dr. Cohen Stuart schrijven: „de naam Sakèndhèr, Arabisch-Maleisch Iskander, is een verbastering van den naam van Alexander den Groote, en aan den held van ons verhaal waarschijnlijk slechts tot meerderen luister toegekend, zonder dat hier aan werkelijke verwarring of identiteit met den Macedoniër behoeft gedacht te worden". Klaarblijkelijk is het bij Dr. Cohen Stuart niet opgekomen te vermoeden dat de Macedonische koning, zooals hij dien zag, voor den schrijver van de S. Baron Sakèndèr niet bestond, en dat de causale historische realiteit, zooals hijzelf die opvatte, ofschoon verwant met, niet hetzelfde was als de magische sfeer, waarin de Javaansche schrijver dacht en waarin hij de gebeurtenissen zich zag afspelen.

Wanneer men zich echter, voor zoover dat mogelijk is, in deze vreemde sfeer tracht in te denken, zal men spoedig tot de overtuiging komen, dat de S. Baron Sakèndèr behoort tot de groep verhalen van Koning Alexander, die men terugvindt in de literaturen van zeer vele Aziatische en Europeesche volken. Met Sakèndèr is wel degelijk dezelfde persoon bedoeld als Alexander, zooals de verhalen hem voorstellen. Beider levensloop bereikt zijn hoogtepunt in hetzelfde groote avontuur.

Reeds de meer oorspronkelijke Alexander-verhalen (in het Grieksch, Syrisch, Perzisch en Arabisch) staan, naar is aangetoond, in eng verband met de mythologie of het sprookje. Het Javaansche verhaal is daarmee geheel doorvlochten. Onder de mythologische personen, die er in optreden, zijn er die een buitenlandsch gewaad dragen, er zijn er ook die inheemsch gekleed gaan. Ten opzichte van personen die van buitenlandsche namen en kleeding zijn voorzien, moet men, vooral op Java, echter voorzichtig zijn en niet te spoedig tot een conclusie komen omtrent hun oorsprong. De neiging tot het aannemen van buitenlandsche kleeding,

2) Het is duidelijk dat hier met Javaansche beschaving de Kadjawèn bedoeld wordt, de kultuur van het oude, niet ver-Westerschte of ver-Arabischte Java, waarvan de Wajang en alles wat daarmee samenhangt een der meest karakteristieke uitingen is.

spraak en zeden is, zooals in het Javaansche leven, zoo ook in de Javaansche letterkunde op te merken; men denke slechts aan de Wajang Poerwa. In de S. Baron Sakèndèr is, zooals blijken zal, het inheemsche en het buitenlandsche op merkwaardige tot een geheel versmolten.

Het doel van dit opstel is, door vergelijking met de weinige werken die mij ten dienste stonden, de sprookjes of mythologische verhalen aan te wijzen, waaruit de geschiedenis van Sakèndèr en Panĕmbahan Sénapati, zooals de S. Baron Sakèndèr die vertelt, is samengegroeid.

De schrijver van de S. Baron Sakèndèr heette volgens de Javaansche overlevering Ng. Joedasara (Winter, zamenspraken I, hfdst. 73). Het is aan te nemen op grond van de erin voorkomende toespeling op de Javaansche geschiedenis (de dynastieke oorlogen), waarop Dr. Cohen Stuart ook wijst, dat het werk geschreven of althans bewerkt is in het begin van de 18e eeuw, ten tijde van Kartasoera. De definitieve Rijksdeeling (Palihan Nagari) schijnt de dichter met zijn toespeling niet bedoeld te hebben.

Daar de ,,Geschiedenis van Baron Sakèndhèr'' misschien niet meer algemeen toegankelijk is, wordt er hier eerst een kort overzicht van gegeven. De Javaansche tekst is gemakkelijk te verdeelen in twee deelen. Het eerste bevat de geschiedenis van Alexander, het tweede plaatst deze figuur in het raam van de Javaansche geschiedenis, naast Panĕmbahan Sénapati, den stichter van het Mataramsche rijk.

Baron Sakèndèr wordt op wonderbaarlijke wijze geboren. Zijn moeder eet van een manggapit, door zijn vader ontvangen van een machtig Raksasa-magiër, Bagawan Mintoena, van den berg Rasamala. Daar zijn moeder in ongenade is gevallen en afgezonderd moet leven, wordt het vleesch van de mangga opgegeten door haar medevrouwen; zij krijgt alleen de pit. Zij baart daarop een schelp, waaruit na eenigen tijd Sakèndèr te voorschijn komt. Zijn vader is een nakoda, Kawitparoe geheeten, een handelsvorst van Boekittarbi, onderhoorig aan Sĕpanjol (Spanje). Sakèndèr heeft behalve een tweelingbroeder Soekmoel nog 1 andere broeders, kinderen van andere moeders.

Op jeugdigen leeftijd wordt Sakèndèr, volgens een bij de ontvangst van de mangga gemaakte afspraak, afgestaan aan Bagawan Mintoena. Als hij bemerkt dat dit een Raksasa en een menscheneter is, doodt hij hem en maakt de koningszonen, die hem reeds vroeger ten slachtoffer waren gevallen, weer levend. Op raad van een bij die gelegenheid eveneens verloste Raksasa, Singgoenkara, een vroeger door Mintoena overwonnen Vorst van Poelo Tambini, vertrekt Sakèndèr daarop met zijn metgezel Sakèbĕr [3]) naar Sĕpanjol. Onderweg verwerft hij de hulp van een gouden slang, het gevleugelde paard Sĕmbrani en de gouden vogel Garoeḍa; de laatste twee vergezellen hem.

In Sĕpanjol weet Sakèndèr de koningsdochter, die al van hem gedroomd heeft, tot gemalin te krijgen en als kroonprins te worden aangenomen; alle mededingers verslaat hij.

Een dochter van Bagawan Mintoena, Sajĕmpraba, die den dood haars vaders op Sakèndèr wil wreken, weet in de gedaante van een schoone vrouw de gunst van den Vorst van Sĕpanjol te verwerven. Ter wille van haar zendt de Vorst Sakèndèr uit, eerst om een gouden pisang met bladen van groene tjinḍé voor haar te zoeken. Van zijn leermeester Singgoenkara verneemt Sakèndèr dat die vrucht, die het leven is van de drie jongere zusters van Sajĕmpraba, in Poelo Tambini bewaard wordt. Sajĕmpraba's bedoeling was: Sakèndèr in den strijd tegen haar zusters te doen sneuvelen. Met hulp van

3) Sakèbĕr schijnt de Javaansch-Maleische vorm van het Hollandsche Gezaghebber te zijn (volgens Ir. Moens).

Sĕmbrani en Garoeḍa gelukt het hem echter de pisang te stelen, naar Sĕpanjol te brengen en aan Sajĕmpraba te geven.

Sajĕmpraba laat hem daarna nog een gouden glaṭik (rijstvogel) en een gouden gilingan (katoenhekel) halen, welke haar eigen leven en dat van het gezamenlijke détya-volk zijn. De glaṭik steelt hij uit Poelo Tambini, de gilingan krijgt hij pas in handen nadat hij met behulp van de vroeger uit Mintoena's macht bevrijde koningszonen de détya's van Goewabadra heeft overwonnen en verdelgd.

Sakènḍèr heeft de glaṭik echter niet aan Sajĕmpraba in handen, maar kwelt haar onophoudelijk, door het dier te mishandelen. Het dier is immers haar leven. Zij weet den Vorst echter zoo tegen Sakènḍèr op te zetten, dat hij dezen verbant, wegens het niet uitleveren van de glaṭik. Na het vertrek van Sakènḍèr en zijn gemalin wordt Sajĕmpraba's ware aard ontdekt. In haar Raksasa-gedaante richt zij groote verwoestingen aan. Ten slotte komen Sakènḍèr en zijn gemalin Sĕpanjol echter weer te hulp, zij doen Sajĕmpraba sterven door de glaṭik dood te slaan.

Sakènḍèr gaat daarna naar Poelo Tambini om ook de drie zusters van Sajĕmpraba te overwinnen. Deze verleiden hem er echter toe te dobbelen; bij het dobbelspel verspeelt Sakènḍèr alles, tot zelfs zijn eigen leven. Hij zelf, Sakèbĕr, Garoeḍa en Sĕmbrani worden daarop opgeslokt door de drie zusters.

Bij zijn vertrek uit Boekittarbi had Sakènḍèr bij zijn tweelingbroeder Soekmoel een ring achtergelaten, waarvan de steen aangaf, hoe het met hem ging. Wanneer de steen verdofte was hij ziek, ging hij verloren dan was hij dood. Soekmoel, hierdoor op de hoogte van het ongeluk dat Sakènḍèr getroffen heeft, gaat met zijn dienaar Soehoelman op weg om hem te helpen Van Singgoenkara krijgt hij goeden raad; hij weet de liefde van de drie zusters te winnen, gaat met haar dobbelen en overwint haar in het spel, doordat hij met list de zitplaats van de oudste weet in te nemen, welke van een magneet (wĕsi bĕrani) voorzien is. Soekmoel doodt daarop de drie Raksasa-zusters, snijdt haar lichamen open en bevrijdt zoo Sakènḍèr en zijn dienaren. Alle vier zijn spoedig weer levend gemaakt.

Sakènḍèr en Soekmoel vertrekken nu naar Sĕpanjol. De Vorst geeft Sakènḍèr de regeering over; hij herkent in hem den zoon van zijn ouderen halfbroeder Kawitparoe, die indertijd, daar zijn moeder voor zijn geboorte was gestorven, te vondeling gelegd is. Kawitparoe wordt uitgenoodigd naar Sĕpanjol te komen en Sakènḍèr volgt zijn oom en schoonvader op als Vorst.

Hier is de scheiding van het eerste en het tweede deel van Alexander's lotgevallen volgens de S. Baron Sakènḍèr. Zijn verdere avonturen zijn de volgende.

Sakènḍèr geeft, na eenigen tijd geregeerd te hebben, het bestuur van Sĕpanjol over aan zijn tweelingbroeder Soekmoel en gaat met zijn dienaren Sakèbĕr, Garoeḍa en Sĕmbrani er op uit om een beter land te vinden, daar de opbrengsten van Sĕpanjol niet voldoende zijn voor het onderhoud van hem en zijn broeders. Gedurende zijn afwezigheid raken zijn achtergelaten 12 broeders echter met elkaar in strijd. Die broedertwist wordt pas bijgelegd als Sakènḍèr terugkeert en hun vader de nakoda Kawitparoe op zijn voorstel alle broeders vereenigt tot een Koempĕni, die handel zal drijven voor gemeene rekening. De twaalf broeders zijn de eerste twaalf édĕlèr (Edele Heeren, Raden van Indië).

Sakènḍèr vertrekt nu opnieuw. Hij komt terecht op Java, waarboven hij, op Sĕmbrani gezeten, rondvliegt. Boven het gebied van Mataram begeven hem en Sĕmbrani de krachten, zoodat zij neerstorten; alle vier blijken machteloos tegen de magische kracht, welke die plek bezit. Hieruit blijkt dat de Vorst van Mataram grooter in bovennatuurlijke kracht is dan Sakènḍèr. Deze besluit

daarom den Vorst zijn diensten aan te bieden, maar in veranderde gedaante. Sakènḍèr verandert zich in de Witte Lawéjan, Garoeḍa wordt een gouden gevleugelde slang, Manglarmonga geheeten, Sĕmbrani wordt een koe, de koe Andini en Sakèbĕr een witte buffel met een menschengezicht, Kĕbo Koemalé. Zoo gaan zij naar den Kraton van Mataram.

Zij zien daar juist hoe Kjahi Botjor met zijn kris Kĕbo Ḍĕngĕn een aanslag doet op het leven van Panĕmbahan Sénapati, terwijl deze aan het eten is. De krisstooten hebben echter geen uitwerking ten gevolge van de magische kracht van den Panĕmbahan. Lawéjan Poetih houdt den sluipmoordenaar aan, maar de Vorst schenkt hem vergiffenis en laat hem gaan.

De Panĕmbahan gaat na dit voorval naar Lipoera om daar, op den Witten Steen gezeten, door concentratie gemeenschap met de Godheid te erlangen. Daar bemerkt hij Lawéjan Poetih en Manglarmonga voor het eerst; zij zweren hem trouw en hij neemt hunne diensten aan.

Intusschen ontmoeten Djoeroe Martani en zijn neef Nitik Wongsadipradja, als zij naar den Kraton gaan, Lĕmboe Andini en Kĕbo Koemalé. Ook zij nemen de diensten van die twee dieren, die hun aangeboden worden, aan.

Djoeroe Martani begeeft zich vervolgens naar Lipoera, waar hij den Panĕmbahan vindt, slapende op den Witten Steen. Hij maakt hem opmerkzaam op een schitterende Ster, zoo groot als kokosnoot, die zich boven zijn (des Panĕmbahans) hoofd bevindt. Op de vraag van Sénapati wie hij is, spreekt de Ster de voorspelling uit, dat 's Vorsten nakomelingen allen zullen heerschen over Java. Zijn achterkleinzoon zal echter de laatste Vorst van Mataram wezen; daarna zal er in het rijk tweespalt (rĕngka) ontstaan [4].

Djoeroe Martani vermaant den Panĕmbahan echter niet te veel vertrouwen te stellen in de uitspraak van de Ster, maar God om kracht en bijstand te bidden. Sénapati gaat daartoe naar het strand van de Zuidzee, Djoeroe Martani naar het Noorden, naar het gebergte.

Daar Sakènḍèr lang weg blijft, gaat Soekmoel hem zoeken. Hij komt ook op Java, ankert met zijn handelsschepen voor Djakarta (Jacatra) en knoopt vriendschappelijke betrekkingen aan met den Pangéran. Hij koopt het eiland Odroes (Onrust) en krijgt in ruil voor 3 kanonnen de beschikking over Tanoeraga, een op bovennatuurlijke wijze geboren dochter van de laatste Prinses van het West-Javaansche rijk Padjadjaran, Sĕkar Manḍapa, bij den kluizenaar van de Goenoeng Gĕḍé, Soekarsa. De Pangéran van Djakarta, de Soeltan van Tjĕrbon en de Vorst van Mataram hadden Tanoeraga niet kunnen bezitten tengevolge van haar buitengemeen sterke magische kracht, die haar schoot deed vlammen. Slechts Soekmoel blijkt daartoe in staat. Hij voert haar mede naar Sĕpanjol; daar krijgen zij een zoon, geheeten Moer Djangkoeng [5]).

Moer Djangkoeng gaat, groot geworden, op zijn beurt ook een tocht naar Djakarta maken. Hij komt zeer in de gunst bij den Pangéran en het volk van Djakarta, die zich laten verleiden door zijn rijkdom. Aan het strand krijgt hij grond om een versterking te bouwen. Langzamerhand verdringt hij den Pangéran uit den omtrek daarvan en versterkt zijn vestiging; ten slotte komt het tot een openlijken strijd.

---

4) Dit is de geschiedkundige toespeling waarop, bij gebrek aan beter, de dateering van de S. Baron Sakènḍèr berust. De achterkleinzoon van Panĕmbahan Sénapati, Soenan Mangkoerat I Tĕgalwangi, zetelde nog in Plérĕd. Diens zoon Soenan Mangkoerat II verplaatste den Kraton uit het oude Mataram (in het tegenwoordige Jogjakarta) naar Kartasoera (in het tegenwoordige Soerakarta).

5) De naam Djangkoeng is waarschijnlijk niet ontleend aan Jan Coen, ofschoon hij er mee geassocieerd kan zijn. Djangkoeng beteekent in het Soendaneesch: lang van postuur (verg. Javaansch rangkoeng). Het komt voor als de naam van een sprookjes-figuur, bijv. in de S. Pandji Raras. Moer zal, zooals Dr. Cohen Stuart opmerkt, wel ontstaan zijn uit de Portugeesche vorm van Majoor.

De Pangéran van Djakarta krijgt hulp van zijn jongeren broeder Pangéran Poerbaja, die met bovennatuurlijke krachten begaafd is. Deze kan echter niet veel uitrichten tegen de kogels der kanonnen. Moer Djangkoeng krijgt hulp van zijn vader Soekmoel; deze geeft den raad met goudstukken in plaats van kogels te gaan schieten. Daar de krijgslieden van Djakarta die goudstukken gaan zoeken in plaats van te vechten, worden zij gemakkelijk overwonnen. De Pangéran vlucht naar de bergen. — Hiermede eindigt de S. Baron Sakender.

Alvorens het een en ander in het midden te brengen over de lotgevallen van Sakèndèr, zijn tocht van Sĕpanjol naar Java en zijn ontmoeting met Panĕmbahan Sénapati van Mataram, wil ik in het kort iets mededeelen over het verhaal van Alexander in het algemeen, en in het bijzonder over Javaansche versies daarvan.

De geschiedenis van Alexander behoort tot de wereldliteratuur. In tal van talen, Grieksch, Syrisch, Perzisch, Arabisch, om alleen de Voor-Aziatische te noemen, vindt men Alexander-verhalen. Het is onnoodig hier in te gaan op de vele verschillen, die de overleveringen in die talen vertoonen. De werken van Prof. Nöldeke (Beiträge zur Geschichte des Alexanderromans [6]) en van Prof. Friedländer (Die Chadhirlegende und der Alexanderroman, Leipzig 1913) geven daar rekenschap van. De Arabische verhalen zijn voor een deel zeer verwrongen, doordat de geleerde verzamelaars en historiografen oudere berichten over Alexander in overeenstemming moesten brengen met een duistere plaats in den Koran (Soera 18, vers 59-63), welke er aanleiding toe gaf verhalen van Mozes, Dzoel-Karnain (de Gehoornde) en Alexander door elkaar te halen. Hier wordt slechts uit Prof. Nöldeke's vertaling van wat eenige der voornaamste Arabische historiografen over Alexander vertellen, het noodige medegedeeld.

Dara, de Vorst van Perzië, heeft tot gemalin een dochter van den Vorst van Roem, die deze hem heeft afgestaan bij wijze van schatting. Dara stuurt deze prinses echter na eenigen tijd terug naar haar vader, omdat zij een onaangename geur verspreidt. Zij wordt in Roem de moeder van alIskandar, genaamd Dzoel-Karnain (met de Hoornen).

AlIskander volgt zijn grootvader op als Vorst van Roem. Hij weigert schatting te betalen aan Perzië, maar wil integendeel de troon van zijn vader veroveren, die door zijn halfbroeder, ook Dara geheeten, ingenomen is. Dit gelukt hem ook na veel strijd; Dara wordt door zijn eigen krijgoversten gedood, AlIskandar huwt Dara's dochter, zijn nicht, en wordt Vorst van Perzië.

Daarna trekt hij de gansche wereld rond en onderwerpt alle vorsten en volken aan zijn heerschappij. Onder zijn groote daden zijn vooral te noemen dat hij de Muur tegen Gog en Magog bouwde, en dat hij in het Land der Duisternis in het uiterste Noorden binnendrong om het Water des Levens te zoeken, dat hem de onsterfelijkheid geven zou. Dit bereikte hij echter niet.

In de Javaansche letterkunde zijn er verschillende verhalen te vinden, die te beschouwen zijn als bewerkingen van de geschiedenis van Alexander. Behalve de S. Baron Sakèndèr bestaat er nog een S. Iskandar (niet uitgegeven, zie Catalogus Vreede bladz. 32, Codex Leidsche Universiteitsbibliotheek 1805), terwijl de S. Nawawi (eveneens niet uitgegeven, zie Catalogus Vreede bladz. 306, Codex Leidsche Universiteitsbibliotheek 2051) het verhaal ook in eenigszins verkorten vorm bevat.

Deze werken zijn, afgaande op de inhoudsopgave die Prof. Vreede ervan geeft, ontleend aan de Arabische kitab- en tapsir-letterkunde. Vergelijking van deze Javaansche verhalen met de geschiedenis

6) Denkschriften der K. Akademie der Wissenschaften, Phil. Hist. Klasse, 38; Weenen 1890.

die in de Koran-kommentaren naar aanleiding van Soera 18 en in de boeken der geschiedschrijvers voorkomt, zou dit waarschijnlijk tot in bijzonderheden duidelijk maken. Het is echter niet de bedoeling van dit opstel hierop in te gaan. Dat de S. Iskandar en de S. Nawawi van Arabischen oorsprong zijn, vindt men ook verzekerd door de Javaansche letterkundige overlevering, die vastgelegd is in Winter's Zamenspraken (Sĕrat Sidin, uitg. 1862, deel I, bladz. 185); de S. Baron Sakèndèr daarentegen wordt daar gerangschikt onder de werken van zuiver Javaanschen oorsprong.

Inderdaad is het wel aan te nemen dat het (eigenlijk vrij kleine) gedeelte van de S. Baron Sakèndèr, dat een stuk Alexander-verhaal weergeeft, ingesloten als het is tusschen verhalen van anderen oorsprong, niet gevloeid is uit de bron van de Arabisch-Moslimsche godsdienstig-wetenschappelijke literatuur, maar uit meer populaire overleveringen. Men zou er licht toe overhellen aan te nemen dat de Voor-Indisch-Perzische verhalenschat onder Moslimschen invloed ook de bouwstof voor dit Sakèndèr-verhaal aan de Javaansche letterkunde heeft geschonken, zooals dat met verscheidene andere Moslimsch gekleurde romantische verhalen (de Ménak-cyclus) het geval moet zijn geweest. De waarschijnlijkheid, dat bijna alle beschavingsinvloeden, die van uit Voor-Indië op Java hebben gewerkt, van de Noord-Westkust, Goedjrat, afkomstig waren, geldt ook voor deze Moslimsche verhalen. Het onderzoek hiernaar moet echter nog begonnen worden.

Behalve in de S. Baron Sakèndèr, de S. Iskandar en de S. Nawawi vindt men aan het verhaal van Alexander verwante episoden ook terug in andere werken der Javaansche letterkunde, al zij het slechts als een onduidelijke herinnering. In het vervolg zal blijken, waarin deze verwantschap bestaat. Op twee daarvan worde hier de aandacht gevestigd.

De eerste is de geschiedenis van Anwar, zooals die verteld wordt in de S. Paramajoga van R. Ng. Ronggawarsita. Dit is een werk over mythische kosmogonie dat, naast inheemsche Javaansche gegevens, ook, evenals de andere geschriften van denzelfden schrijver, zeer veel uitheemsche stof verwerkt en tracht te doen harmoniseeren met het inheemsche. Die uitheemsche verhalenstof is waarschijnlijk van Indisch-Perzisch-Moslimsche herkomst. Het aangehaalde verhaal behoort blijkbaar tot deze laatste groep. Hieronder wordt het (Paramajoga, hoofdstuk III, blz. 15 en v.v., uitgave Buning 1922) in korte trekken weergegeven.

Sajid Anwar (Nara) is zoo getroffen door den dood van zijn grootvader Nabi Adam, dien hij onsterfelijk had gewaand, dat hij gaat zoeken naar een middel om zelf onsterfelijk te worden. Met hulp van den Engel Ngadjadjil (Azazil, den Booze), die voor een deel ook, tengevolge van bedrog, zijn grootvader is, komt hij in Tanah Loelmat of Tanah Siloeman, het Land der Duisternis, dat ligt aan de Noordpool. Daar bevindt zich de Maoel Kajat of Tirtamarta Kamandaloe, het Water des Levens. God staat Anwar toe hiervan te drinken en ook de Juweelen Urn, de Tjoepoe Manik, er mede te vullen. Hij vindt daar ook de boom Réwan met de Lata Mahosada, de geneeskrachtige wortel, die zelfs dooden weer tot het leven terug kan brengen. Als hij daarna naar Koesnijamalébari, de woonplaats van Nabi Adam en zijn geslacht, terug wil keeren, kan hij den weg niet meer vinden, en blijft zwerven.

Op zijn zwerftocht langs het zeestrand gaande, ziet hij midden in zee twee door God vervloekte Engelen, Aroeta en Maroeta. Zij raden hem aan, op zijn vraag naar den weg naar den Hemel, de bron van de Nijl te gaan opzoeken. Hij doet dit en vindt daar, te midden van een laaiend vuur op den top van een hoogen berg, weder Ngadjadjil, die zich nu voor God uitgeeft. Nadat Anwar hem heeft aanbeden, krijgt hij van hem de Rĕtna Doemilah,

het Lichtend Juweel, dat Hemel en Hel in zich bevat. Dit heeft Ngadjadjil met Gods hulp tot aanzijn doen komen. Ngadjadjil beveelt Sajid Anwar verder zich te vestigen in Djadjirat Ngarijat of Poelo Sĕpi, het Eenzame Eiland. Daar verliest Anwar zijn sterfelijkheid en lichamelijkheid en gaat in tot de Ngalam Akadijat, de Wereld der Eénwording, zoodat hij zich zelf als den Schepper kan beschouwen.

Als zoodanig wordt hij onder den naam Sang Hjang Noertjahja de stamvader van het Goden- en Heldengeslacht, de Sadjarah Pangiwa, den Linker Stamboom, van de Javaansche geschiedbeschouwing. De Sadjarah Panĕngĕn, de Rechter Stamboom, waar de Profeten en Heiligen van afstammen, heeft zijn oorsprong in Anwas (Nasa), Anwar's ouderen tweelingbroeder.

Van het eerste gedeelte van dit verhaal, de tocht naar het Land der Duisternis om het Water des Levens te zoeken, is de overeenstemming met Alexander's geschiedenis duidelijk. Ook van een tocht naar den Hemelberg van waar de Rivier haar oorsprong neemt en van een Wondersteen is er sprake in Alexander-verhalen uit Voor-Azië. In die verhalen wordt de held echter verhinderd het Paradijs te betreden. Voor de verbinding van deze geschiedenis met een voorstelling betreffende de afstamming der Goden, kan het straks volgende wellicht een verklaring geven. De vraag naar de herkomst van verscheidene der namen (Anwar, Koesnijamalébari) in de Paramajoga wacht echter nog op antwoord. Waarschijnlijk zal wel, evenals voor de Ménak (Ambija-) verhalen, gezocht moeten worden in de richting van de populaire Moslimsch-godsdienstige letterkunde van Perzisch-Voor-Indische afkomst. Opgemerkt kan worden, dat van den Dzoel Karnain, den Gehoornde, in den Koran (Soera 18), welke naam ook aan Alexander wordt toegekend, overgeleverd wordt door Arabische geleerden dat hij geen mensch maar een Engel was.

R. Ng. Ronggawarsita heeft nog een verhaal in de Paramajoga ingelascht, waarin men verwantschap met de Alexander-geschiedenis kan zien. Dat is het verhaal over Adji Saka (hij noemt hem Djaka Sangkala; Paramajoga, hoofdstuk 10, blz. 105). Deze is volgens hem de zoon van Empoe Anggadjali, den toovermachtigen smid der Goden, die verblijf houdt midden in den Oceaan, een afstammeling van Sang Hjang Ening. Sangkala's moeder is een koningsdochter van Nadjran, een afstammelinge van Nabi Ismangil (Ismaël). Anggadjali krijgt haar ten huwelijk als belooning daarvoor dat hij haar vader heeft gered bij een schipbreuk; hij verlaat haar echter voordat hun kind geboren is.

Sangkala gaat, groot geworden, zijn vader zoeken. Hij stelt zich echter niet tevreden met diens wijsheid alleen, maar gaat van den eenen leeraar naar den andere, totdat Sang Hjang Wisnoe zelve hem verwijst naar Ngoesman Ngadji en Nabi Ngisa Roh Allah (Jezus) in Ibrani, die hem kunnen inlichten over den Pangéran kang Sadjati, den Heer in Waarheid. Djaka Sangkala gaat in de leer bij Ngoesman Ngadji en verlangt de volgeling te worden van Nabi Ngisa (Jezus). Zijn leermeester belet dit echter, stuurt hem na eenigen tijd naar Soerati, waar zijn vader Anggadjali Vorst is geworden en voorspelt hem dat hij Poelo Dawa (het Lange Eiland, Java) zal bevolken, in zal gaan in het Land der Duisternis, het Water des Levens drinken en de volgeling worden van Nabi Moehammad, den Gezant Gods. Dit wordt dan ook verteld in de Poestaka Radja Poerwa van denzelfden schrijver.

Onder de Moslimsche Dzoel-Karnain-verhalen komen er ook voor, die onder dezen naam een profeet of godzoeker uit den voortijd verstaan, die op weg ging om iemand te zoeken, die wijzer was dan hij zelf. Ook dat hij vele honderden jaren leefde, dat hij een Christen en een Moslim was, komt in de Moslimsche gods-

dienstige literatuur voor. Deze Dzoel-Karnain-verhalen knoopen echter meer aan aan de moeilijk te verklaren plaats in den Koran (Soera 18), die er aanleiding toe gaf Dzoel-Karnain en Mozes te identificeeren, dan aan de eigenlijke oude Alexander-geschiedenis. Het is niet ondenkbaar dat R. Ng. Ronggawarsita, om een voorgeschiedenis te kunnen verhalen van Adji Saka, een van de Javaansche Heeren van den Tijd, Moslimsche verhalen gecombineerd heeft met reeds bestaande Javaansche opvattingen omtrent dien kultuurheros. Een nader onderzoek van de voorstellingen, die zich om deze merkwaardige figuur hebben verzameld, is in ieder geval zeer wenschelijk.

De meening dat Adji Saka, de mythische brenger van de Hindoeïstische beschaving op Java, afkomstig was uit Nadjran en Soerati, is opmerkenswaardig. Er is echter steeds rekening te houden met het feit dat R. Ng. Ronggawarsita medeelingen van zijn Europeesche vrienden in zijn verhalen verwerkte; het is mogelijk dat dat hier het geval is. Dan zou de mededeeling in de Paramajoga dus niet op een Javaansche overlevering berusten.

Het voorkomen in beide verhalen van figuren in de zee (Aroeta en Maroeta en Anggadjali) is waarschijnlijk een herinnering aan de figuur van al Chadhir (in het Javaansch Nabi Kilir), die met de zee in connectie staat, en ook een rol speelt in zekere Alexander-verhalen uit Voor Azië. Het is bekend, welk een groote plaats hij inneemt in het volksgeloof van de Moslims in Voor-Indië. Hier is het echter niet de plaats om daarop in te gaan.

Na deze opmerkingen over nieuw geïmporteerde Javaansche Alexander-verhalen in het algemeen en wat daarmee samenhangt, volgt nu een beschouwing van de S. Baron Sakèndèr. In dit werk kan men drie elementen onderscheiden, die samenwerkten om het zijn huidigen vorm te geven. Die elementen zijn: het Alexander-verhaal, Javaansche mythen of sprookjes en Javaansche geschiedschrijving, betrekking hebbende op de periode van Mataram's opkomst. In het laatste element is tevens de strekking van het werk en de reden, waarom het geschreven werd, te vinden: het wil de geschiedenis van Mataram's opkomst in het raam van de magische denkwijze van den tijd van den schrijver verklaren.

Tot het eerste deel van de S. Baron Sakèndèr, de geschiedenis van den held tot zijn tocht naar Java, hebben alleen de eerste twee elementen samengewerkt. Daarom worden die hier besproken. De Javaansche geschiedschrijving zal, voor zoover noodig, ter sprake komen bij de beschouwing van het tweede deel. Dan zal ook duidelijk worden hoe de onderlinge verhouding is van de twee deelen van de S. Baron Sakèndèr. Hier zij slechts voorloopig vermeld dat het eerste deel is te beschouwen als de Tekst, het tweede als de Toepassing daarvan op de Javaansche geschiedenis. Of anders: het eerste deel bevat de verklaring van het ware wezen der figuren, die in het tweede optreden.

Wat betreft de onderlinge verhouding van de twee elementen, uitheemsch Alexander-verhaal en de inheemsche Javaansche mythen en sprookjes, dient het volgende te worden opgemerkt. Bij de beschouwing der Javaansche mythen- en sprookjes-literatuur (lakon's, dongèng's en verzamelwerken daarvan) in vergelijking met een vreemde letterkunde (bijna steeds de Voor-Indische) moet men zich herinneren, dat de Javaansche literatuur met bijzondere gemakkelijkheid namen verwisselt en graag uitheemsche weidsch klinkende namen in plaats van de eigene inheemsche pleegt te gebruiken. Daarom moet men er zich voor wachten alleen op grond van de vreemde, uitheemsche namen der helden een verhaal als geheel uitheemsch en aan de Javaansche letterkunde oorspronkelijk vreemd te beschouwen. Vooral moet men trachten te onderscheiden tusschen oud-inheemsche Ja-

vaansche figuren en de personages van uitheemschen landaard (Indische goden en helden), die van rechtswege de namen bezitten, waarmede de Javaansche letterkunde de eersten versierd heeft. Zoo make men, om een voorbeeld te noemen, terdege onderscheid tusschen de Dèwi Sri van de Javaansche mythen en sprookjes, de Rijst, en de Çrī van de klassieke Sanskriet letterkunde.

Niet dat de Javaansche letterkunde zelf dit onderscheid maakt. De lakon's en gedichten bevatten, naast een enkele duidelijk aanwijsbare directe ontleening, voor het grootste gedeelte slechts episoden, beschrijvingen, uitdrukkingen en namen, die alleen te verklaren zijn uit vermenging van inheemsche verhalen en voorstellingen met de ontleende, ons uit de vreemde (Sanskriet) literatuur bekende. De Javaansche letterkunde staat dus niet passief tegenover de vreemde, zooals bij zuivere ontleening het geval zou zijn; zij ontvangt, maar past ook aan. Daarom is het van veel belang, teneinde de ontwikkeling van het Javaansche denken bloot te leggen, vreemd en eigen te scheiden. Vervolgens moet men echter de punten van aanraking opzoeken, die het mogelijk hebben gemaakt, dat het eigene met het ontleende in de Javaansche letterkunde tot één versmolt.

Dat men hierbij vaak op vooreerst onoverkomelijke moeilijkheden stuit, is niet anders te verwachten. Gebrek of onoverzichtelijkheid der gegevens is de voornaamste hinderpaal. Daarnaast bestaat echter nog het gevaar dat men tracht te scheiden wat één en niet te scheiden is.

De waarschijnlijkheid bestaat namelijk, dat een gedeelte van de Javaansche goden- en helden-verhalen niet tegenover maar naast de Voor-Indische staan, stamverwant zijn. In dit geval zou de Javaansche letterkunde aan de Indische alleen de namen der helden schuldig zijn, en misschien deze niet eens altijd. De verhalen zouden ééns namelijk onafhankelijk van elkaar in Voor-Indië en in Indonesië hebben geleefd.

De Javaansche en de andere Indonesische literaturen zouden ten tijde van de Hindoeïstische periode van de Indonesische kultuurgeschiedenis uit de Voor-Indische letterkunde hoofdzakelijk hebben overgenomen de literaire uitbeelding van zeer oude verhalen en mythen, welke onder het eigen volk, zij het in een anderen vorm en met andere namen, ook bekend waren.

Deze veronderstelling berust op de volgende gronden. Door de linguistische onderzoekingen, waaraan Pater Schmidt's naam is verbonden, is het komen vast te staan dat in Voor- en Achter-Indië nu nog volken wonen, die aan de Indonesische (Austronesische) verwante, Austroaziatische talen spreken. De veronderstelling ligt voor de hand, dat deze volken ook in religieuze voorstellingen en geestelijke zoowel als materieele kultuur aan de Indonesische volken verwant zijn. Verder is het waarschijnlijk geworden, dat volken die Austroaziatische talen spraken in vroeger tijd een veel grooter gedeelte van Voor-Indië hebben bevolkt dan nu, en dat hun kultuur wezenlijk heeft bijgedragen tot het doen ontstaan van de Hindoeïstische beschaving Ja, men heeft hun kultuur wel genoemd een der samenstellende bestanddeelen van de Hindoeïstische beschaving, naast het Drawidische en het Arische element [7]).

Als den oorsprong van een gedeelte van de Voor-Indische verhalenschat zou men dan mogen beschouwen de ontleening door de Sanskriet letterkunde aan de kultuur dezer Austroaziatische talen. Langs dezen weg moeten er in de Sanskriet-literatuur en waarschijnlijk nog meer in de helaas te weinig bekende volksliteraturen en -overleveringen van Voor-Indië verhalen terecht zijn gekomen, die als in oorsprong verwant aan de in Indonesische (Austro-

7) Prof. Sunitikumar Chatterji van Calcutta in een lezing over: The Elements of the Culture of India, gehouden voor het Kon. Bataviaasch Genootschap op 30 Sept. '27.

nesische) talen voorkomende verhalen aan te merken zijn.

Daarom moet men, indien de Javaansche (of een andere Indonesische) letterkunde in het bezit blijkt te zijn van verhalen, die in de Sanskriet literatuur parallellen hebben, niet a priori aannemen dat de Javaansche die aan de Sanskriet letterkunde ontleend heeft. Afwijkingen in den loop der verhalen of in de namen behoeven ook niet steeds aan verbasteringen bij de ontleening door de Javaansche letterkunde toegeschreven te worden. Het zou zelfs denkbaar zijn dat het Javaansche verhaal een oorspronkelijker vorm bewaard heeft. Immers beide, zoowel de Javaansche als de Sanskriet literatuur, kunnen dat verhaal ontleend hebben aan den verhalenschat der volken van den Austrischen taalstam. Daarvan is de eene tak, de Austroaziatische, reeds vroeg bijna in zijn geheel opgegaan in de Hindoeïstische beschavingswereld, waarvan hij een der samenstellende bestanddeelen werd, terwijl de andere, de Austronesische, grootendeels zelfstandig is gebleven (in Indonesië).

Ten aanzien van Moslimsche verhalen is er in de Javaansche (of een andere Indonesische) letterkunde evengoed een scheiding te maken tusschen ontleend en inheemsch als ten aanzien van de djaman-boeda-verhalen. Tot de inheemsche groep zullen te rekenen wezen sommige op Java gangbare Wali- en Ménak-verhalen, welke in wezen oude sprookjes in een Moslimsch gewaad zijn. Deze groep zal echter waarschijnlijk minder groot blijken te zijn dan de overeenkomstige, inheemsche groep onder de djaman-boeda-verhalen. De uitheemsche, ontleende Moslimsche verhalen zijn, zooals reeds is opgemerkt, waarschijnlijk bijna alle van Voor-Indisch-Perzisch-Moslimsche herkomst.

Een dergelijke scheiding behoort ook in de Voor-Indisch-Moslimsche literatuur en overlevering gemaakt te worden. Ten aanzien van de toepassing van den Islam in het leven der Moslims heeft de wetenschappelijke beschouwing een overeenkomstige scheiding, in theorie althans, reeds lang gemaakt. Men onderscheidt het ontleende Arabische orthodoxe stelsel (de kitab's) en het volksgeloof met de volksgebruiken. Zoo zou men ook kunnen onderscheiden de Arabische kanonieke Moslimsche geschiedenis (kanonieke overlevering, Profetengeschiedenis en Chalifaats-geschiedenis) en plaatselijk of gewestelijk gangbare verhalen (heiligenlegenden en dergelijke). In deze laatste zal overal zeker veel oud-inheemsche bouwstof verwerkt zijn.

De Perzische invloed, die den Voor-Indischen Islam heeft doortrokken, schijnt daar echter het maken van een zuivere scheiding te bemoeilijken.

De Voor-Indisch-Moslimsche letterkunde en overlevering in haar geheel is thans hier helaas nog te weinig bekend om zelfs maar haar verband met de Indonesisch-Moslimsche in het algemeen duidelijk te kunnen maken. Een zuivere scheiding van haar samenstellende bestanddeelen zal pas na veel onderzoek te bereiken zijn. Dan zal men er ook pas toe kunnen overgaan het verband van eenige dier samenstellende deelen in het bijzonder (de oud-inheemsch Indische) met overeenkomstige elementen van de Indonesische Moslimsche letterkunde vast te stellen.

Wat nu betreft de S. Baron Sakèndèr, de verhouding van de twee elementen van het eerste deel, uitheemsch Alexanderverhaal en Javaansche mythen en sprookjes, is waarschijnlijk zoo dat de Javaansche schijver de onderdeelen van het hem bekend geworden uitheemsche verhaal heeft vereenzelvigd met Javaansche verhalen, en deze tot één geheel heeft verwerkt. Het ontleend verhaal is in hooge mate geadapteerd.— Wat was nu echter het punt van aanraking?

Na de inhoudsopgave van de S. Baron Sakèndèr en de schets van de Voor Aziatische Alexander-verhalen, die boven gegeven zijn, gelezen te hebben, zal men moeten erkennen dat de punten van overeenkomst van Sakèndèr's geschiedenis met

het Alexander-verhaal niet zeer opvallend zijn. Toch moeten zij in den tijd van het ontstaan van de S. Baron Sakèndèr zoo duidelijk geweest zijn, dat den held het recht op het dragen van den naam Alexander niet ontzegd kon worden. Dat hem de naam Alexander toegekend zou zijn slechts ,,tot meerderen luister, zonder dat hier aan werkelijke verwarring of identiteit met den Macedoniër behoeft gedacht te worden", zooals Dr. Cohen Stuart meende, zou geheel in strijd zijn met wat wij weten en gedeeltelijk nog kunnen navoelen van de magische gedachtensfeer, waarin werken als de S. Baron Sakèndèr zijn ontstaan. De naam van een persoon of zaak is voor die denkwijze van de grootste beteekenis, de naam is volkomen identiek en verwisselbaar met de persoon of de zaak waar zij bij behoort. Vandaar dat zij verwisseld wordt voor een andere, wanneer die persoon of zaak in wezen verandert, groeit, een hoogere wijding ontvangt, enz. Daarom kan men zich moeilijk voorstellen dat de schrijver van de S. Baron Sakèndèr aan zijn held den naam Sakèndèr zou hebben durven geven, zonder volkomen overtuigd te zijn van zijn identiteit met de hoofdpersoon van de verhalen, die hij gebruikte.

Dat de S. Baron Sakèndèr betrekkelijk zoo weinig gemeen heeft met de Voor-Aziatische Alexander-verhalen moet toegeschreven worden daaraan, dat de schrijver deze slechts uit onduidelijke overleveringen kende. Deze overleveringen heeft hij in verband gebracht met verhalen uit de Javaansche mythologie en sprookjeswereld, hen zoo in een voor hem en zijn hoorders gemakkelijker te begrijpen vorm gietende. Hoe zou dit ook anders kunnen. Het zou alweer geheel in strijd zijn met de denkwijze, die wij kennen uit de oudere Javaansche letterkunde, scheiding te maken tusschen eigen en vreemd in verhalen en mythologie.

Om verband te kunnen leggen moet er echter een punt van aanraking zijn geweest tusschen het Alexander-verhaal, zooals de schrijver van de S. Baron Sakèndèr dat kende, en de Javaansche mythen of sprookjes, die hij gebruikte. In de gedachten van den schrijver waren zij natuurlijk in wezen identiek, anders zou hij de hoofdpersonen van beide niet denzelfden naam hebben kunnen geven. Slechts een aanduiding waar dit punt van aanraking gelegen moet hebben (waarin de wezenlijke identiteit bestaan heeft voor het bewustzijn van den schrijver), kan in het volgende gegeven worden. Door hier dieper op in te gaan zou men komen op het gebied van de vergelijkende folklore.

Hier kan slechts dit opgemerkt worden. Wanneer men in de Javaansche mythen- en sprookjes-letterkunde verhalen kan aanwijzen, die, zonder ontleend te zijn aan het Alexander-Sakèndèr verhaal, daarmee onmiskenbaar wezenlijke trekken, motieven, gemeen hebben, dan kan men aannemen dat die motieven ook afgescheiden van het Alexander-verhaal op Java bekend waren. Dan kan men die motieven ook beschouwen als de punten van aanraking van het Alexander-verhaal met de Javaansche letterkunde, die het mogelijk hebben gemaakt dat dit verhaal in die letterkunde werd versmolten.

Voor de waardeering van het Alexander-verhaal in het algemeen kan het aanwijzen van parallellen in de Javaansche mythen- en sprookjes-letterkunde ook van belang zijn. Tot de vorming van het Alexander-verhaal zelf in de Voor-Aziatische literaturen heeft ongewijfeld de mythe of het sprookje voor een groot deel bijgedragen. En men weet hoe groot de overeenkomst kan zijn van mythen en sprookjes ook van zeer ver van elkaar verwijderde volken, een overeenkomst die o.a. kan berusten hetzij op gemeenschappelijken oorsprong der verhalen, hetzij op onderlinge ontleening. Daarom is het niet ondenkbaar dat de Javaansche mythen of sprookjes, die de Javaansche schrijver als identiek met het Alexander-verhaal voelde, werkelijk in wezen daarmee verwant

zijn, langs den weg van de Voor-Aziatische mythen of sprookjes, die den grondslag vormen van het Alexander-verhaal. De interpretatie die de Javaansche dichter in de S. Baron Sakèndèr geeft van het Alexander-verhaal, blijkend uit zijn identificatie daarvan met bepaalde Javaansche mythen of sprookjes, zou dus wel een aanwijzing kunnen wezen van den weg, waarlangs men kan komen tot een helderder inzicht in het wezen van zekere Alexander-verhalen ook van andere literaturen.

Bij het zoeken naar parallellen van het Alexander-Sakèndèr-verhaal in de Javaansche mythen- en sprookjes-literatuur kan men voorloopig als motieven beschouwen de wezenlijke trekken die de Sĕrat Baron Sakèndèr en het Voor-Aziatische Alexander-verhaal, zooals dat boven geschetst is, gemeen hebben.

Deze gemeenschap bestaat m.i. voornamelijk in het volgende. Alexander en Sakèndèr worden beiden geboren als de zoon van een verstooten of veronachtzaamde vrouw. Beiden komen terecht in een rijk waarop zij wegens de afstamming van hun vader recht hebben, en trouwen de prinses van dat rijk. Beiden gaan groote tochten ondernemen naar vergelegen landen, en beleven vreemde avonturen, die hen in aanraking brengen met de bovenmenschelijke machten en den oorsprong van het leven. Wanneer men deze trekken in een niet ontleend Javaansch verhaal aantreft mag men het, dunkt me, als een parallel op één lijn stellen met het Alexander-Sakèndèr-verhaal. Later zal blijken dat in deze motieven slechts enkele kenmerkende trekken verwerkt zijn van een verhaal, dat een veel ruimer omvang en een zeer wijde strekking heeft.

De moeilijkheid bij het aantoonen van onafhankelijke parallellen in de Javaansche letterkunde bestaat grootendeels daarin, dat men er zelden geheel zeker van kan zijn, dat het gevonden Javaansche verhaal werkelijk niet ontleend is aan den Alexander-cyclus of althans in betrekkelijk laten tijd aan een uitheemsche literatuur, zooals dat klaarblijkelijk met de boven weergegeven verhalen uit de Paramajoga van R. Ng. Ronggawarsita het geval is. Hieronder volgen eenige verhalen waarvan m. i. wel aangenomen kan worden, dat zij niet in later tijd ingevoerde Javaansche mythen- of sprookjes tot grondslag hebben. De motieven van het Alexander-Sakèndèr verhaal komen er evenwel slechts broksgewijze in voor. Dit gedeeltelijke resultaat kan echter de hoop wettigen dat bij meerdere bekendheid met de zoo buitengewoon uitgebreide Javaansche mythen- en sprookjesletterkunde, gangbaar in den vorm van dongèng's (sprookjes in proza), lakon's (tooneelstukken), of bewerkingen en verzamelingen daarvan, verhalen aangewezen zullen kunnen worden, die nog meer van de genoemde motieven en in grooter samenhang in zich bevatten.

Van de wonderbaarlijke geboorte van den held en zijn latere grootheid vindt men een parallel in een Javaansche lakon, een tooneelstuk voor het platte-leerenpoppen-tooneel (Wajang Poerwa). Dr. Cohen Stuart heeft er reeds op gewezen als op een verhaal, waarin de bevruchtende kracht van de mangga een rol speelt, in een aanteekening, waarin hij noemt de „Lampahan Praboe Wahônô, waar insgelijks de achthonderd gemalinnen van den Vorst van Ngastinô, na lang kinderloos te zijn gebleven, door die vrucht bezwangerd worden, terwijl, evenals in ons verhaal, een afgezonderde vrouw, tengevolge van het gebruik der pit, een schelp baart, waaruit vervolgens een knaap te voorschijn komt".

Een lakon in den vorm, waartoe men op grond van Dr. Cohen Stuart's mededeeling zou besluiten, schijnt men thans in Sålå niet meer te kennen. Maar de episode waar hier melding van wordt gemaakt komt voor in een paar lakon's van de Wajang Madya.

De Wajang Madya, het Midden-Tooneel, is een schepping van P. A. A. Mangkoenagara IV, den dichterlijken Vorst, die in

zoo menig opzicht zijn stempel gedrukt heeft op de periode van nabloei van de poedjangga-letterkunde van Soerakarta. Tot het vervaardigen of doen vervaardigen van de Wajang Madya is hij gekomen door de voorstelling, dat al de lakon's van de verschillende soorten van Javaansch tooneel in een chronologisch verband behooren, en tezamen de geheele geschiedenis van den oorsprong in de godenwereld tot in den tijd van Madjapahit bevatten. De Poerwa-lakon's behandelen de oudste geschiedenis tot na de Bratajoeda. Van ouds kende men daarna de lakon's van de Wajang Gĕḍog en Kroetjil, die geschiedenis uit den tijd van de rijken van Kaḍiri en Madjapahit heeten te behandelen. Om de gaping tusschen Wajang Poerwa en Gĕḍog nu aan te vullen, is door of op last en aanwijzing van P.A.A. Mangkoenagara IV de serie van de Wajang Madya lakon's gemaakt met de daarbij behoorende poppen, welke ook het midden houden in aankleeding tusschen de Poerwa- en de Gĕḍog-poppen.

De Wajang Madya heeft echter nooit veel ingang kunnen vinden. Nog steeds zijn in Sâlâ het meest populair de Wajang Poerwa lakon's, en in het bijzonder zekere sĕmpalan's en tjarangan's daarvan, die hoofdzakelijk avonturen van Djanaka (Ardjoena) behandelen. Desniettemin zijn de Madya-lakon's toch de moeite van een nadere wetenschappelijke bestudeering evenzeer waard als die sĕmpalan's en tjarangan's, omdat daarin, zooals in zoovele producten van de late poedjangga-literatuur, een groote hoeveelheid Javaansche overleveringen verwerkt en bewaard is gebleven. Dat de lakon's van de Wajang Madya „verzonnen" zouden zijn door P. A. A. Mangkoenagara IV of zijn helpers is op zich zelf reeds welhaast ondenkbaar; het hieronder volgende zal er toe kunnen bijdragen die dwaling uit den weg te ruimen. Wel kan men aannemen dat vele van de namen, vooral van de bijfiguren, die in de lakon's voorkomen, nieuw gemaakt zijn. Ook daaronder komen echter verscheidene uit de oudere letterkunde bekende namen, ofschoon in eenigszins verjongden vorm, voor.

Hieronder volgt een inhoudsopgave van de Wajang-Madya-lakon's, waarin de episode van de wonderbaarlijke geboorte voorkomt.

Lakon Pĕlĕm Siptarasa (no. 6). Vorst Soedarsana (ook genaamd Joedajaka) van Ngastina heeft een ingeving van de Godheid ontvangen, dat hij zijn geslacht slechts zal kunnen voortplanten door middel van de Pĕlĕm (mangga) Siptarasa. Hij zendt daarom zijn patih Soendjaja er op uit om die vrucht zoeken.

Sarsihawa, de jonge Prins van het Raksasa-rijk Manimantaka, heeft gedroomd van Dèwi Padmasari, de gemalin van Soedarsana van Ngastina, en begeert haar te bezitten. Hij wil Ngastina gaan beoorlogen en zoo tevens de nederlaag van zijn grootvader Drawilaka wreken. Op raad van zijn vertrouwde émban Ni Kèn Sakèli besluit hij echter Soedarsana te laten vermoorden en Padmasari te schaken.

Op last van Soedarsana komt Bambang Soeménda zijn vader Rĕsi Sadana halen van zijn patapan op de berg Manikmaja om zijn neef, den vorst van Ngastina, bij te staan met zijn raad. Op hun tocht naar Ngastina ontmoeten zij de Raksasa's van Manimantaka, die uitgezonden zijn om Soedarsana te vermoorden. De Raksasa's worden verslagen, Ni Kèn Sakèli wordt gedood.

Enḍang Poelawi, de dochter van Bagawan Wiswakarma, een Jaksa-toovenaar, die verblijf houdt in de grot Soenjaroeri, is verliefd geworden op Soedarsana van Ngastiṇa en wil zijn gemalin worden. Haar vader moet toegeven; hij verandert haar uiterlijk zoodat zij gelijkt op Padmasari, 's Vorsten gemalin, en laat haar zoo naar Ngastina gaan. Wiswakarma verandert daarna ook zijn leerling Prins Sarsihawa van Manimantaka, die Dèwi Padmasari wil bezitten, in een tweede Soedarsana. Deze gaat ook naar Ngastina.

Mahéswara, de Vorst van Sriwadari, gaat

op verzoek van zijn gemalin zelf op zoek van een middel om nakomelingschap te krijgen, nadat hij zijn rijk toevertrouwd heeft aan de zorg van zijn jongeren broeder Mahéspati.

Praboe Mahéswara en Patih Soendjaja ontmoeten elkaar in het woud. Zij vinden daar een Tjandanaboom, die verzoekt haar te verlossen van een vloek die op haar rust. Mahéswara en Soendjaja, als nakomelingen van Baṭara Wisnoe, zijn daartoe in staat; uit de boom komt een Widadari te voorschijn. Om haar bezit geraken Mahéswara en Soendjaja nu echter in strijd. Ten slotte weet de widadari hen te scheiden; zijn deelt hun mede dat de Pělěm Siptarasa, die zij zoeken, het eigendom is van Bagawan Mintoena op den berg Rasamala. Mahéswara krijgt daarop de Widadari tot gemalin, omdat hij de oudste is; zij verdwijnt echter spoedig. Mahéswara gaat daarna op weg naar den berg Rasamala; Soendjaja keert terug naar Ngastina.

In Ngastina ontmoeten elkaar de pseudo-Soedarsana en de pseudo-Padmasari. Beiden meenen eindelijk de vervulling hunner wenschen bereikt te hebben; de pseudo-Soedarsana neemt zijn geliefde mede naar de grot Soenjaroeri.

Praboe Soedarsana verneemt van zijn oom Rěsi Sadana dat de Pělěm Siptarasa, die hij zoekt, in het bezit is van Bagawan Mintoena. Ook Patih Soendjaja brengt ditzelfde bericht. Soedarsana gaat daarop zelf op weg naar den berg Rasamala.

Bagawan Wiswakarma en zijn zoon Poelawa hebben in de grot Soenjaroeri door sěntrèn (een soort spiritistische orakelceremonie) de voorspelling gekregen, dat Soenjaroeri panandon land (land, als bruidschat aan een prinses gegeven) worden zal. De pseudo-Soedarsana komt aan zijn leeraar, Wiswakarma, toonen dat het hem gelukt is Dèwi Padmasari in zijn macht te krijgen; Wiswakarma ontneemt hem echter spoedig die illusie door beiden hun oorspronkelijke Raksasagedaante terug te geven. Sarsihawa en Poelawi schikken zich er ten slotte, op raad van den magiër, in dat zij niet gekregen hebben wat zij wenschten, maar wat hun paste, en vertrekken naar Manimantaka. Wiswakarma en Poelawa trekken met de Danawa 's en de dieren des wouds op tegen Ngastina, daar zij op zich hebben genomen den strijd voor Sarsihawa verder te voeren.

Bij Bagawan Mintoena op den Rasamala komen Mahéswara en Soedarsana samen. Mintoena verdeelt de gevraagde mangga onder hen; Mahéswara krijgt een klein stukje, daar hij slechts één gemalin heeft, Soedarsana de rest, daar hij er 24 zegt te hebben. De Bagawan zegt echter dat hij er 25 heeft. Die mangga moeten de vrouwen eten; wanneer zij later kinderen krijgen, moet aan Mintoena gevraagd worden dien kinderen namen te geven. De beide Vorsten keeren daarop terug naar hun land.

Als Sarsihawa, teruggekomen in Manimantaka, den dood van Ni Kèn Sakèli verneemt, ontsteekt hij in woede en stuurt zijn legermacht te hulp aan Ditya Poelawa, die tegen Ngastina optrekt.

Soedarsana verdeelt de mangga onder zijn gemalinnen. Ten slotte, als de vrucht op is, herinnert hij zich Dèwi Padmasari, de 25ste, die wegens ongenoegen uit het Vorsten-verblijf verbannen is en in een tuinpaviljoen verblijf houdt; voor haar is slechts de manggapit (pělok) over. Van het eten van die mangga worden de vrouwen allen zwanger.

De krijgsbenden van Soenjaroeri en Manimantaka, die nu tegen Ngastina oprukken, worden verstrooid en verslagen door Praboe Soedarsana en zijn legermacht.

Lakon Kidjing Nirmala (no. 8). Praboe Soedarsana besluit met de kinderen, die hem zijn 24 gemalinnen gebaard hebben, naar den berg Rasamala te trekken om Bagawan Mintoena te verzoeken hun namen te geven. Dèwi Padmasari, de in ongenade gevallen gemalin, die slechts de manggapit gekregen heeft, heeft in plaats van een menschenkind een schelp

kidjing) gebaard. Ook zij gaat daarmee naar den Rasamala.

Sarsihawa, de Vorst van Manimantaka en Bagawan Wiswakarma willen den strijd tegen Ngastina nog niet opgeven. Zij zenden opnieuw hun krijgslieden uit, en Wiswakarma gaat de Vorsten van Maḍěnḍa en Manggada te hulp roepen.

Praboe Badjrapati van Ngéndraprasta zendt zijn jongeren broeder Badjrakétoe uit om een geneesmiddel te zoeken voor zijn dochter Dèwi Erawati. Badjrakétoe heeft een ontmoeting met de Raksasa's van Manimantaka; deze laatsten worden verslagen en verstrooid.

Soedarsana wordt op zijn tocht naar den berg Rasamala door een der Raksasa's van Manimantaka, die de rivieren beheerscht, onder water weggevoerd. Niemand kan den Vorst vinden, totdat ten slotte de Schelp, het kind van Dèwi Padmasari, den Raksasa overwint en zijn vader weer boven water brengt. Soedarsana schiet, weer verder gaande op zijn tocht, op een blauwzwarte kreupele kidang; dit blijkt echter weer een Raksasa te zijn, die hem mede neemt de lucht in. Weer is alleen de Schelp in staat den Raksasa te overwinnen en zijn vader te redden. Soedarsana erkent den Schelp nu als zijn zoon en laat Dèwi Padmasari in zijn gevolg meereizen naar den berg Rasamala.

Bij Bagawan Mintoena op den berg Rasamala ontmoeten elkaar Soedarsana van Ngastina, Badjrapati van Ngéndraprasta en Mahéswara van Sriwadari. Mintoena bevrijdt den Schelp van zijn niet-menschelijk omhulsel, geeft al de kinderen namen en huwelijkt de zoons van Soedarsana uit aan de dochters van Badjrapati en Mahéswara. Bagawan Mintoena zelf gaat mee met Soedarsana naar Ngastina.

Op den terugtocht ontmoeten zij weer krijgslieden van Manimantaka die in het woud verblijf houden. Ook deze worden door den Schelp overwonnen.

Droemasa en Tjitrasoma, de Détya vorsten van Maḍěnḍa en Manggada komen Sarsihawa te hulp in zijn strijd tegen Ngastina. Zij worden echter verslagen. Allen behalve Sarsihawa onderwerpen zich.

Op raad van Bagawan Mintoena verlegt Praboe Soedarsana nu zijn Kraton naar Tanah Jawa; de nieuwe Kraton zal heeten Jawastina.

In latere lakon's treedt Kidjing Nirmala onder den naam Sariwahana als Vorst van Jawastina op.

Deze twee lakon's zijn hier zoo uitvoerig medegedeeld, ook omdat er tot nu toe nog bijna niets bekend is gemaakt over de Wajang Madya. Zij zijn tevens een goed voorbeeld van het verband dat zoo dikwijls bestaat (ook in zeer vele Poerwa-lakon's, zelfs al behooren zij tot het z.g. oorspronkelijke Bratajoeda- of Rama-verhaal, om niet te spreken van de Wajang Gěḍog en Kroetjil) tusschen een Javaansch tooneelstuk en een oud verhaal, een mythe of sprookje, dat soms ook nog gangbaar is in den vorm van een dongèng.

Hetzelfde motief, - de zoon van een veronachtzaamde vrouw, geboren als schelp tengevolge van het eten door zijn moeder van een mangga-pit blijkt een groot held te zijn en komt tot macht en aanzien — vindt men dus in de S. Baron Sakènḍèr, de lakon Praboe Wahana en de twee vermelde lakon's van de Wajang Madya. De laatste twee zijn daarvan zeker de jongste. De verschillen, ook in de namen, beletten echter aan te nemen, dat zij naar de Baron Sakènḍèr nagevolgd zouden zijn. De waarschijnlijkste voorstelling van den gang van zaken, die men zich maken kan, is de volgende. De Wajang Madya lakon's zijn opgebouwd met gebruikmaking van een oud bekend sprookjes-motief, en ditzelfde motief was ook eerder reeds gebruikt voor de S. Baron Sakènḍèr en voor de lakon Praboe Wahana. Deze oudere lakon heeft waarschijnlijk als onmiddellijk voorbeeld voor de Wajang Madya lakon's gediend.

De merkwaardigste geschiedenis van dit eerste deel van de S. Baron Sakèndèr om haar parallel in de Javaansche letterkunde, is echter het relaas van Sakèndèr's tochten en de aanleiding daartoe. Men kan dit terugvinden in de S. Manikmaja [8]).

De S. Manikmaja is een poëtische bewerking van kosmogonisch-mythologische verhalen. De tegenwoordige bewerking (uitgave De Hollander, Verh. Bat. Gen. 24, 1852) is volgens de Javaansche letterkundige traditie, welke C. F. Winter heeft vastgelegd in zijn Zamenspraken, vervaardigd in den tijd van Kartasoera. Niets pleit hier tegen. De naam van het voorbeeld in ouder Javaansch (Kawi) was, volgens die overlevering, Sĕrat Djitapsara. Dit komt in zooverre goed uit, dat R. Ng. Ronggawarsita een werk van dezen naam herhaaldelijk als bron noemt in zijn S. Paramajoga. En inderdaad heeft de inhoud van dit laatste werk verscheidene punten van overeenkomst met de S. Manikmaja, vooral ten opzichte van de Goden-geschiedenis. Met de Tantoe Panggĕlaran heeft de S. Manikmaja ook wel wat gemeen, maar m.i. niet genoeg om zonder nadere berichten van afhankelijkheid te kunnen spreken. Later is er wellicht gelegenheid, hierop terug te komen.

Het gedeelte van de S. Manikmaja, dat te vergelijken is met het boven weergegeven verhaal van Sakèndèr, is het volgende.

Kanékapoetra, de zoon van Tjatoerkanaka en de kleinzoon van Darmadjaka beoefent tapa in den Oceaan. Hij heeft in zijn bezit de Rĕtna Doemilah, het Lichtende Juweel. Baṭara Goeroe wordt opmerkzaam op den gloed (tédja), genaamd Soebasiti (omdat hij in het water is), dien Kanékapoetra uitstraalt. Wanneer hij bestand blijkt zoowel tegen de verleidingen der Widadari's als tegen de bovennatuurlijke macht der Goden, die Baṭara Goeroe op hem afstuurt, daalt deze zelf tot hem af. Kanékapoetra weet Baṭara Goeroe op diens vraag te bewijzen dat hij de oudste is. Hij deelt Baṭara Goeroe namelijk iets mede, wat deze nog niet wist. Voordat Hemel en Aarde en al het overige bestonden, hoorde Sang Hjang Pramésṭi, de Eerste der Goden, reeds het geluid van een klok (gĕnṭa). Pramésṭi is dus niet in waarheid de Oudste. Die klok klonk om door het geluid, den gehoorzin, de aanwezigheid van Sang Hjang Tanana (het Niet) kenbaar te maken. Alles op Aarde en in den Hemel heeft zijn wedergade, zegt Kanékapoetra verder; manlijk en vrouwelijk, dag en nacht. Alleen twee dingen niet: op Aarde de oewa [9]), in den Hemel de Sterren. Deze twee behooren daarom bijeen als de Ouden; nieuw is alles wat behoort bij Sang Hjang Pramésṭi.

Nadat hij dit gehoord heeft, erkent Baṭara Goeroe Kanékapoetra als zijn ouderen broeder. Hij noodigt hem uit mede te gaan naar het Godenverblijf en geeft hem heerschappij over de Goden. Kanékapoetra krijgt later den naam Narada.

Baṭara Goeroe wenscht nu de Rĕtna Doemilah, die Kanékapoetra in de hand houdt, te zien. Het kostbare Juweel valt echter; het valt door alle zeven aardlagen heen, totdat het terecht komt bij Sang Hjang Ontaboga, den Onderwereldslang, die het ophapt.

Kanékapoetra en de Goden gaan op weg om de Rĕtna Doemilah terug te vinden. Ontaboga wil hun het Juweel niet afstaan; daarom wordt hij meegenomen naar het Godenverblijf, gepikoeld door de Goden. Onderweg wordt Ontaboga steeds kleiner, totdat hij ten slotte ge-

8) Het verband van S. Manikmaja en S. Baron Sakèndèr schijnen sommige Javaansche letterlievenden nog wel gekend te hebben. Ten minste in Jav. HS. Bat. Gen. No. 133, een afschrift uit Koedoes, door den Heer Knebel in 1877 aangeboden, vindt men die twee werken achter elkaar.

9) Oewa beteekent in het Javaansch oom zoowel als tante, ouder dan vader en moeder. Voor oom en tante jonger dan vader en moeder bestaan de woorden paman en bibi.

heel verdwijnt. Als de Goden dan voor Baṭara Goeroe verschijnen, blijkt Ontaboga daar reeds aangekomen te zijn. Hij geeft nu de Rĕtna Doemilah, hier ook genoemd Tjoepoe Astagina (Achtkantige Urn) af aan Baṭara Goeroe. Niemand kan de Urn echter openen. Ten slotte verbrijzelt Baṭara Goeroe haar tegen de grond. Zij blijkt te bevatten een meisje, Dèwi Tisnawati.

Déwi Tisnawati groeit op in het Godenverblijf tot een vrouw zoo schoon, dat de Godinnen Oema, Ratih en zelfs Dèwi Sri slechts waardig zijn haar dienaressen te wezen. Als zij veertien jaar oud is, begeert Batara Goeroe haar tot zijn gemalin te maken. Zij maakt haar toestemming echter afhankelijk van de vervulling van drie wenschen: kleeding, die niet verslijt, voedsel dat men zijn geheele leven eet, wanneer men het eens gegeten heeft, en een gamĕlan kaṭoprak.

Baṭara Goeroe belooft haar dit alles te zullen verschaffen. Hij stuurt zijn kleinzoon Kala Goemarang, den zoon van Baṭara Kala, op zoek uit. Deze voldoet gaarne aan dit bevel. Hij vertrekt uit het Godenverblijf, zich gedragende als een dolleman. In den tuin Bandjaran Sari ziet hij Dèwi Sri, de gemalin van Sang Hjang Wisnoe, baden in de Blauwe Zee [10]). Kala Goemarang begeert haar te bezitten en eischt, als klonṭangan van Baṭara Goeroe, haar op van Wisnoe. Zij weigert echter op het voorstel in te gaan, en vlucht op raad van Wisnoe naar Mĕnḍang Kamoelan. Kala Goemarang achtervolgt haar; op weg wordt hij echter tot een zwijn. In Mĕnḍang Kamoelan gekomen, vaart Dèwi Sri in het lichaam van de Vorstin Dèwi Darmanastiti, Wisnoe in dat van den Vorst Praboe Mangoekoehan.

Baṭara Goeroe kan zijn liefde tot Tisnawati intusschen niet langer bedwingen, hij maakt gebruikt van zijn overmacht. Zij sterft echter in zijn omhelzing. Baṭara Goeroe beveelt dan Kanékapoetra haar te begraven in Mĕnḍang Kamoelan, waar Mangoekoehan vorst is. In een woud waar veel sawaboomen zijn, nadat het hout geveld is, de Zon erop neergezien, en het Vuur het gegeten heeft, moet zij begraven worden. Als dit geschiedt is, groeien uit Tisnawati's graf de landbouwgewassen: kokos, rijst, pisang en djagoeng.

Tisnawati, zegt de dichter dan, was één met Dèwi Sri.

Het eerste gedeelte van dit verhaal, de geschiedenis van Kanékapoetra-Narada, komt ook voor in de Sĕrat Paramajoga van R. Ng. Ronggawarsita, in hoofdstuk 12. Daar wordt het volgende verteld.

Tjatoerkanaka is de zoon van Poerbawisésa, ook geheeten Darmadjaka of Wĕning (de Reine), den oudsten zoon van Noerrasa, Anwar's (Noertjahja's) eenigen zoon. Wĕning's jongere broeder is Wĕnang (de Machtige), die de stamvader wordt van het geslacht der wereldbeheerschende Goden, waartoe ook Sang Hjang Djagadnata (de Heer der Wereld) behoort. Tjatoerkanaka heeft vijf kinderen, de oudste drie bij Dèwi Laksmi, die later tot één versmolten wordt met Dèwi Doerga; het zijn: Kanékapoetra, Pritandjala, Dèwi Tiksnawati, Tjatoerwarna en Tjatoerboga. Kanékapoetra ontvangt van zijn vader de juweelen urn Lingga Manik, waarin diens zaad (dus iets anders dan de Rĕtna Doemilah, welke volgens de S. Paramajoga tot de poesaka's van het jongere geslacht van Wĕnang behoort). Hij gaat tapa beoefenen in den Oceaan.

De rest van het verhaal in de Sĕrat Paramajoga komt op hetzelfde neer als het boven weergegevene uit de Sĕrat Manikmaja. Alleen wordt niet verteld waarmee Kanékapoetra Baṭara Goeroe bewijst dat hij ouder is. Ook eindigt het met den intocht van Kanékapoetra-Narada in het Godenverblijf; van de Lingga Manik verneemt men verder niets meer.

Wanneer men na vergelijking van de

---

10) Dèwi Sri was vroeger bestemd geweest de gemalin te worden van Baṭara Goeroe, maar Sang Hjang Wisnoe had haar geroofd.

S. Baron Sakèndèr, de S. Manikmaja en de Wajang Madya lakon's zou willen bijeen zetten, om een overzicht te krijgen, welke trekken van het Tisnawati-verhaal deze werken gemeen hebben, dan zou men ongeveer het volgende vinden.

A. In den Voortijd heeft er een splitsing plaats tusschen een Oudere Linie, die in verband staat met Water, Aarde en Onderwereld, en een Jongere, Heerschers-Linie. — Kawitparoe, Sakèndèr's vader, staat door den koophandel in connectie met de Zee. De geboorte van Sakèndèr en Kidjing Nirmala als schelp wijst op verband met het water. Zoo ook de naam Mintoena, die, door middel van de manggapit, eigenlijk de vader van Sakèndèr is. Immers, afgaande op de spreekwijze „lir mimi mintoena": „gelijk minnende krabben", om aan te duiden groote echtelijke verkleefdheid, heeft het Javaansch het woord mintoena opgevat als synoniem met of manlijk van mimi, krab. Eigenlijk zou mintoena (Sanskriet mithunā) liefde moeten beteekenen. De naam Kawitparoe zou men wellicht mogen verklaren als „in Oorsprong Afgescheiden (Afgehalveerd)" indien men paroe hier als paro (helft) mag lezen; oe en o zijn in verscheidene Javaansche dialecten nagenoeg gelijkwaardig. Dat Kawitparoe een oudere broeder is van den Vorst van Sěpanjol erkent deze zelf uitdrukkelijk, evenals Baṭara Goeroe Kanékapoetra-Narada als ouderen broeder (kakang; van dezelfde generatie maar lid van een oudere linie) erkent [11]). In de S. Baron Sakèndèr wordt het verband van Sakèndèr met de Oudere Linie buitendien duidelijk gemaakt door zijn metgezellen de Slang, het Paard en de Vogel, die zeggen zijn broeders te zijn.

B. Een lid van de Oudere Linie verwerft zich groote bovennatuurlijke kennis en macht, en komt in aanraking met de Jongere Linie. — Op de bovennatuurlijke macht van Kanékapoetra-Narada, Sakèndèr en Kidjing Nirmala vestigen alle verhalen de aandacht. De aanraking met de Jongere Linie geschiedt in alle drie de verhalen eenigszins anders. Het meest overeenkomst hebben de S. Baron Sakèndèr en de Wajang-Madya-lakon's, beide kennen een huwelijk van den Vorstenzoon van de ééne Linie (de Oudere volgens de S. Baron Sakèndèr, de Jongere volgens de Wajang Madya) met een prinses van de andere [12]). Deze huwelijken schijnen echter verder niet veel invloed te hebben op den loop van het verhaal. In de S. Manikmaja en de S. Paramajoga word Baṭara Goeroe slechts opmerkzaam op Kanépoetra door diens buitengewoon groote bovennatuurlijke macht. Daarna ontwikkelt zich een gesprek en wordt Kanékapoetra in het Godenverblijf opgenomen. Hier eindigen de Wajang-Madya-lakon's, die te vergelijken zijn met het hier behandelde. Eenige iets verderop voorkomende lakon's hebben wel betrekking op de Rijst, maar geven toch niet hetzelfde verhaal, ofschoon bijna dezelfde naam (Soetiksnawati) erin voorkomt [13]).

---

11) In de Wajang-Madya-lakon's is deze verwantschaps-betrekking omgekeerd. Soedarsana, de vader van Kidjing Nirmala, is een jongere broeder van Gěndrajana. Deze is éérst Vorst van Ngastina, later krijgt Soedarsana het Vorstendom als belooning voor zijn deugden en diensten. Gěndrajana moet zich elders een andere kraton stichten (Widarba). Wel speelt Gěndrajana's zoon Narajana later een rol in een Rijst-verhaal (zie beneden), maar dit is niet het Tisnawati-verhaal. De oorzaak van de verschuiving, die hier blijkbaar plaats heeft gehad, zou ik niet weten aan te wijzen. Het voorkomen van het Schelp- en van een Rijst-verhaal kort na elkaar in de Wajang-Madya-lakon's is echter te beschouwen als een overblijfsel van de voorstelling dat beide bijeen behooren.

12) In de lakon Tribagna (no. 9) huwt Potraka, de zoon van Soedarsana van Ngastina (waarschijnlijk wel dezelfde als Kidjing Nirmala) met de jongste dochter van Gěndrajana van Widarba, omdat hij de oudste dochter heeft helpen redden uit de handen van den Raksasa Wěrkakětoe van Wěrkastala.

13) In de lakon Sara-artjana (no. 10) is Narajana, de Vorstenzoon van Widarba, uitgetrokken om alles wat voor het gewas schadelijk is (vooral schadelijke dieren) te bestrijden. Hij krijgt hierbij leiding van Dèwi Pratiwi (de Aarde). Hij vindt op zijn tocht

C. Door toedoen of bemiddeling van het lid van de Oudere Linie geraakt de Vorst (van de Jongere Linie) in het bezit van een Beginsel van Leven, Vegetatie en Vuur uit den Oceaan of de Onderwereld. — De S. Manikmaja en de S. Baron Sakènḍèr stemmen erin overeen dat de held, Kanékapoetra - Sakènḍèr, een tocht naar den Oceaan of de Onderwereld gaat maken (waar hij vandaan komt) en daar den momenteelen bezitter van het Beginsel bedwingt, zoodat dit, gedeeltelijk van zelf, bij den Vorst komt. De aanleiding tot den tocht verschilt echter, evenals de vorm waarin het Beginsel verschijnt. In de S. Manikmaja is de aanleiding de val van het Lichtende Juweel zelf uit Kanékapoetra's hand in den bek van Ontaboga, den Onderwereldslang. Kanékapoetra daalt daarop neder en bedwingt Ontaboga; de Goden doorwoelen zijn geheele lichaam, totdat hij eindelijk zelf het Juweel aan Baṭara Goeroe gaat brengen [14]). In de S. Baron Sakènḍèr doodt Sakènḍèr (vroeger reeds, voordat hij in Sĕpanjol komt) Mintoena, den vader van Sajĕmpraba (en, door de manggapit, eigenlijk ook zijn eigen vader). Sajĕmpraba komt daarop uit eigen beweging naar Sĕpanjol om Mintoena te wreken op Sakènḍèr (eigenlijk haar broeder). [15])

D. De Vorst wil het Beginsel, dat hem van de zijde van de Oudere Linie in handen is gekomen, benutten en tot ontwikkeling brengen. Hij laat zich daartoe door het lid van de Oudere Linie macht over het Beginsel (dat immers ook tot de Oudere Linie behoort) verschaffen. — Zoowel de S. Manikmaja als de S. Baron Sakènḍèr, kennen in dit verband een tocht van een bode, uitgezonden door den Vorst op aanwijzing van Tisnawati-Sajĕmpraba, om zekere dingen te zoeken. In de S. Manikmaja stelt Tisnawati het vinden dier dingen als voorwaarde voor haar overgave aan Baṭara Goeroe. In de S. Baron Sakènḍèr uit Sajĕmpraba slechts den wensch die dingen te bezitten, nadat zij reeds vereenigd is met den Vorst. In beide verhalen zijn de gewenschte dingen zinnebeeldige uitdrukkingen voor de voornaamste kultuurgewassen. In de S Manikmaja de onverslijtbare kleeding: katoen, het voedsel dat niet verveelt: pisang, de gamĕlan kaṭoprak: het rijstblok: de rijst [16]). In de S. Baron Sakènḍèr de gouden pisang, de gouden rijstvogel: de rijst, de gouden katoenhekel: de katoen. In waarheid zijn zij echter, vooral de rijst, het Leven (of, als men wil, de Ziel) van Tisnawati-Sajĕmpraba. Dit blijkt duidelijk genoeg. Immers uit Tisnawati's graf in Mĕnḍang Kamoelan komen de gewassen op; Sajĕmpraba erkent zelf in de S. Baron Sakènḍèr zonder den rijstvogel niet te kunnen leven. De Vorst krijgt dus het Leven van Tisnawati-Sajĕmpraba in handen, nadat zij zelf hem aangewezen heeft wat dit is. Dit moet wel de verklaring zijn van deze passage, die in geen van beide verhalen geheel duidelijk uitgewerkt wordt. Hij, die den Vorst dat Leven verschaft, is in de S. Baron Sakènḍèr het lid van de Oudere Linie, Sakènḍèr. Deze is hiertoe in staat omdat Sajĕmpraba ook tot de Oudere Linie behoort, ja eigenlijk zijn zuster is. In de S. Manikmaja is in deze passage in plaats van Kanékapoetra als bode opgetreden Kala Goemarang, een kleinzoon of eigen-

---

Dèwi Soetiksnawati, de dochter van Patih Soetiksna van Widarba. Zij is in steen veranderd door een Gandarwa-Vorst; Narajana onttoovert haar. In de daarop volgende lakon Lintang Karahatan zet Narajana zijn strijd tegen de ama's voort met hulp van de Gandarwa's, hij huwt ten slotte met Soetiksnawati.

14) Gedeeltelijk een doublet hiervan is misschien de passage in de S. Baron Sakènḍèr, die verhaalt dat Kawitparoe (Oudere Linie) uit het lichaam van zijn moeder gesneden werd, nadat deze zwanger gestorven was.

15) De naam Sajĕmpraba duidt ook, evenals Rĕtna Doemilah (Het Lichtende Juweel) op Vuur-karakter. Sajĕmpraba (Sanskriet: Swajamprabhā, de naam van een Hemelnimf, Apsaras) beteekent: „Vanzelf Lichtend''.

16) Zie voor de kaṭoprak de opstellen van den Heer en Mevrouw Brandts Buijs-van Zijp in Djåwå over volksmuziek, vooral dat over Oude Klanken (1925).

lijk een verschijningsvorm van Baṭara Goeroe zelf. Dit mag men waarschijnlijk wel toeschrijven aan de versmelting op dit punt van het Tisnawati- met het Sri-Sadana-verhaal; in plaats van het zoeken naar de door Tisnawati gewenschte dingen is de achtervolging van Dèwi Sri gekomen. De dichter tracht de verwarring later op te lossen door te zeggen dat Dèwi Sri en Tisnawati eigenlijk één zijn [17]).

E. De Vorst (van de Jongere Linie) gebruikt geweld tegen het Beginsel van Leven, inmiddels als Vrouw verschenen, dat tot de Oudere Linie behoort. — In de S. Manikmaja gebruikt Baṭara Goeroe eerst geweld om de Juweelen Urn, die Tisnawati bevat, te openen, door haar tegen den grond te werpen. Daarna nog eens als hij van zijn overmacht tegenover haar gebruik maakt. In de S. Baron Sakènḍèr is het element van geweld alleen duidelijk bij Sajĕmpraba's dood. Zij sterft doordat Sakènḍèr's gemalin, de prinses van Sĕpanjol (dus een lid van de Jongere Linie), den rijstvogel tegen den grond te pletter slaat. Die rijstvogel is Sajĕmpraba's leven. Men merke op dat in beide verhalen het tegen den grond werpen een element van de geweldpleging uitmaakt. De bedoeling is blijkbaar dat het vrijkomende Leven (zooals in de S. Manikmaja Tisnawati's lijk) terugkeert tot de Aarde, de Oudere Linie, waartoe het behoort.

F. Nadat de Vorst (van de Jongere Linie) macht heeft gekregen over het Beginsel van Leven, de Vrouw (van de Oudere Linie) en geweld heeft gebruikt, sterft dat Beginsel en verdwijnt. Uit dat sterven komt het vegetatieve leven te voorschijn. — De S. Manikmaja doet het voorkomen alsof Tisnawati sterft alleen tengevolge van Baṭara Goeroe's gewelddaad, zonder dat of juist als gevolg daarvan dat haar wenschen niet vervuld zijn. De voorstelling van de S. Baron Sakènḍèr, dat Sajĕmpraba sterft doordat haar Leven (de rijstvogel) in handen van haar Vijand (de Jongere Linie) is, is duidelijker. De S. Manikmaja heeft daarentegen weer de begrafenis van Tisnawati in de Aarde en het groeien van de kultuurgewassen op haar graf. In de S. Baron Sąkènḍèr vindt men alleen dat het lijk van Sajĕmpraba in de Zee (haar element) wordt geworpen. Van de kultuurgewassen wordt daar niet meer gesproken.

Het is duidelijk dat deze stukken, vooral dat uit de S. Manikmaja, van het grootste belang zijn om een inzicht te krijgen in de oudere Javaansche ethnokosmogonische mythologie. In aansluiting aan de conclusie der bespreking van het Tisnawati-verhaal door Dr. Rassers (De Zin van het Javaansche Drama, Bijdr. K. Inst. 81) mag men wel aannemen dat deze verhalen zeer oude gedachten bevatten, die wortelen in een „primitieve" voorstellingswereld. Daarmee hing samen een classificatie, indeeling, van al het bestaande in twee groepen, en, volgens Dr. Rassers, een daarmee overeenstemmende organisatie der menschenmaatschappij. Dr. Rassers ziet in het Tisnawati-verhaal vrij volledig een wijdings- of initiatie-mythe weergegeven. Het zou zijn de wijding van een man en een vrouw (Baṭara Goeroe en Tisnawati) die, zooals dat van elders bekend is, tot verschillende groepen van de maatschappelijke organisatie behooren, en een wijding, voorafgegaan door zware beproevingen, moeten ondergaan, voor zij als echtgenooten vereenigd kunnen leven.

Het is misschien aan te nemen dat het Tisnawati-verhaal in oorsprong gedeeltelijk op een stam-initiatie berust of daaraan verwant is. In zijn tegenwoordigen vorm zijn m.i. de sporen daarvan in dit

17) Eenige verwantschap kan het Sri-Sadana met het Tisnawati-verhaal inderdaad wel hebben, behalve het feit dat beide betrekking hebben op de rijst. Men merke op dat Sadana en Sri (in de lakon) broeder en zuster zijn, evenals (eigenlijk) Sakènḍèr en Tisnawati, en dat in beide verhalen Baṭara Goeroe (of Kala, wat op hetzelfde neerkomt) Sri-Tisnawati achtervolgt.

verhaal en ook in de S. Baron Sakèndèr echter niet zeer duidelijk. Wel is het duidelijk dat de classificatie het geheele verhaal beheerscht. Het verband daarvan met een organisatie van de menschenmaatschappij, den stam in twee stamhelften, en met een daarop berustende initiatie-rite, is echter zoo het ooit in een vasten vorm op Java bestond, naar het mij voorkomt voor het bewustzijn van den Javaanschen schrijver reeds lang geheel vervaagd.

De classificatie in tweeën, een Oudere, donkere en een Jongere, lichtende groep, die in het Tisnawati-verhaal aan den dag treedt, komt ook reeds tot uiting in het begin van de S. Manikmaja. Daar wordt het volgende verteld.

Sang Hjang Manik, de Lichtende, is de Wereldbeheerscher, Sang Hjang Goeroe, één met Sang Hjang Wisésa. Sang Hjang Maja, de Donkere, die de Rĕtna Doemilah, het Lichtende Juweel, in handen heeft (immers het Licht is in het Duister inbegrepen, voor-ondersteld, zooals Ja in Neen) bezit de Aarde. Sang Hjang Maja heet ook Baṭara Sĕmar, welke naam de dichter, wellicht niet ten onrechte, met samar (duister) in verband brengt. Maja-Sĕmar is dus volgens de S. Manikmaja de oorsprong van de Oudere, donkere groep in de classificatie.

De S. Paramajoga heeft een overeenkomstige passage. Sang Hjang Toenggal, de zoon van Sang Hjang Wĕnang, heeft daar tot zoons Baṭara Ismaja en Baṭara Manikmaja. De laatste, jongste, krijgt de heerschappij over de Drie Werelden en de poesaka's, waarbij de Rĕtna Doemilah, de eerste, oudste, die over de Djagat Soenjaroeri. Baṭara Ismaja draagt daar ook de namen Samara, Sĕmar, Djagadwoengkoe, Djatiwisésa en Soerjakonṭa [18]).

Ook de uiteenzetting van Kanékapoetra-Narada in de S. Manikmaja, wiens verwantschap, zooals de Wajang die ook nog altijd kent, met Maja-Sĕmar duidelijk wordt door beider bezit van de Rĕtna Doemilah, is zeer merkwaardig. De bedoeling is blijkbaar: alles wat gepaard, dus vruchtbaar, is, is te classificeeren in de Jongere, lichtende groep; wat niet gepaard, enkelvoudig, is, in de Oudere, donkere, waartoe Kanékapoetra zelf gerekend wil worden. Men bedenke hierbij dat de eigenaardige gestalte van Sĕmar in de Wajang wel verklaard wordt als dragende de kenteekenen van onvruchtbaarheid of van bisexualiteit.

Nog meer reden tot denken geeft: de classificeering van oewa (dat hoogstwaarschijnlijk in verband staat met toewa, oud) in de Oudere groep en het feit zelf dat dit woord (de oudere ooms en tantes) evenals anak (de kinderen) een woord is dat beide geslachten omvat. Zouden deze twee feiten niet teruggaan op een oudtijds werkelijk bestaande classificatie der menschengemeenschap? Met Dr. Rassers' systeem zal dit wel overeen te brengen zijn. Met maatschappelijke verhoudingen in lang vervlogen tijden kan het Tisnawati-verhaal uit de S. Manikmaja ook in verband gebracht worden wanneer men het leest als het verhaal van Oudere en Jongere Linie, waartusschen Kanékapoetra, losgeraakt van zijn eigen familie, als de Middelaar optreedt, die een Vrouw van de Oudere aan den Vorst van de Jongere Linie overgeeft en van den ongelukkigen afloop daarvan voor die vrouw.

Zeer merkwaardig zijn de aangehaalde verhalen ook in verband met religieuze voorstellingen en gedachten van andere volken en tijden. R. Ng. Ronggawarsita noemt in de S. Paramajoga den Juweelen Lingga (Phallus) als behoorende bij de

18) In de Ménak-verhalen en de Wajang Ménak is Oemarmaja min of meer de Sĕmar van R. Ambjah. Zou deze naam ook in verband staan met de bovengenoemde?

Ménak-verhalen, S. Paramajoga en S. Manikmaja bevatten alle drie, naast al het andere, ook veel Perzisch-Indisch-Moslimsche elementen. De namen in deze verhalen zijn zeker grootendeels van Indische afkomst (ook Maja, = Māyā of = -maya?). Daaruit volgt echter nog niet dat de gedachten niet in Javaanschen bodem wortelen.

Oudere, donkere, onvruchtbare, aardegroep, op een plaats overeenkomend met de vermelding van het Lichtende Juweel in de S. Manikmaja. Men bedenke hierbij hoe Dr. Bosch in zijn verhandeling over het Lingga-heiligdom van Dinaja (T. B. G. 64, 1924) duidelijk heeft gemaakt het verband van de Lingga met de aarde, de onderwereld, Agni-Roedra, vuur, zwart en dood. Het Lichtende Juweel, dat in het bezit is eerst van den Oude van de Zee, dan van de Onderwereldslang, om ten slotte als Tisnawati (na haar dood) de kultuurgewassen voort te brengen, is te vergelijken met het „in de aarde geabsorbeerde, latente vuur, terwijl de lingga de essentie van dat vuur, de uitslaande vlam, representeert" van Dr. Bosch.

Zou het door Dr. Bosch aangehaalde verhaal uit het „Dewadāru mahātmya" zelfs niet in oorspronklijk verband staan met het boven weergegevene uit de S. Manikmaja? Die Sanskriet-tekst vertelt hoe de bandelooze „téjas" (tédja, de vurige essentie of levenskracht) van Agni-Roedra-Çiwa door toedoen van de Rĕsi's ten slotte tot heil der Drie Werelden als Lingga op aarde verschijnt. Op de plaats van de Rĕsi's, de Priesters, Middelaars en Regelaars van het Sanskriet-verhaal zou dan Kanékapoetra van de S. Manikmaja komen te staan. Dit is zeer goed in overeenstemming te brengen met zijn anderen naam: Rĕsi Narada. Men bedenke ook dat de Rĕsi's in de Sanskriet letterkunde in verband worden gebracht met den Sterrenhemel, en dat volgens de S. Manikmaja de Sterren ook tot de Oudere groep behooren.

De tegenstelling tusschen Baṭara Goeroe en Kanékapoetra-Narada-Sĕmar zou men kunnen formuleeren als de antithese van den jongeren geordenden Kosmos in zijn vele vormen tot den ouderen, ongedifferentieerden Chaos. Het is een tegenstelling die in het Javaansche denken herhaaldelijk terugkomt. Niet alleen in de verhouding van Sĕmar en de hem verwante figuren tot hun Heeren en beschermelingen, maar ook in de verhouding van Bima (Wĕrkodara) tot zijn broeders, in het bijzonder tot Ardjoena (Djanaka). Men denke aan lakon's als Bima Boengkoes en Bima Soetji. Een dergelijke onderscheiding vindt men terug in het denken van vele volken en tijden. Het is te betwijfelen of de Javaansche mythologie deze gedachte ontleend heeft aan het Hindoeïsme. Beide kunnen haar ontwikkeld hebben uit oude voorstellingen omtrent classificatie.

Als een verwante tegenstelling, ontwikkeld in de theologie, is waarschijnlijk wel op te vatten de onderscheiding van Boeddhisme en Siwaïsme in de Hindoeïstische periode van de Javaansche geschiedenis. Dr. Rassers heeft het verhaal van Boeboeksa en Gagang Aking, den Boeddhist en den Siwaïet, reeds in verband gebracht met een oude classificatie. Misschien kan men de tegenstelling in de theologie formuleeren als die tusschen transcendent en immanent. Zij ligt blijkbaar ook ten grondslag aan de dubbele bijzetting volgens het „kālacakra"-Boeddhisme van een Javaansch Vorst als Kĕrtanagara van Singasari, welke Ir. Moens heeft besproken in zijn verhandeling over het Boeddhisme op Java in zijn laatste bloeiperiode (T. B. G. 64).

In de S. Manikmaja staat het weergegeven verhaal in verband met de Rijstverhalen; het heeft tot strekking de herkomst van de rijst en de andere kultuurgewassen te verklaren. Wellicht kent de Javaansche rijstbouw nog wel gebruiken, die er mee in verband staan. Tisnawati, de rijst, komt eigenlijk uit de Achtkantige Urn, de Aarde; zij is het Lichtende Juweel, het Aardvuur, dat behoort bij Kanékapoetra, den Wijze in den Oceaan, die van afkomst ouder is dan Baṭara Goeroe zelve. Voordat de rijst echter gereed is voor kultuur, voordat het Aardvuur nuttig aangewend kan worden, moet het omhulsel, de Urn, gebroken, Tisnawati overweldigd

worden. Daardoor komt zij pas geheel in de macht van den Vorst van de Jongere Linie, die de Kosmos, de Orde, vertegenwoordigt.

Bovendien is in de S. Manikmaja met dit Tisnawati-verhaal nog een ander verhaal, dat ook betrekking had op de rijst, samengeweven. Dit tweede is het verhaal hoe Dèwi Sri, de rijst, achtervolgd wordt door haar vijanden en zich ten slotte met Wisnoe-Sadana op aarde vestigt, het Sri-Sadana-verhaal. Deze samenvoeging heeft de afloop van het Tisnawati-verhaal wat onduidelijk gemaakt; de verwantschap met de episode uit de S. Baron Sakènḍèr is echter onmiskenbaar.

Uit de vergelijking van de S. Baron Sakènḍèr en de S. Manikmaja mag men opmaken dat Sakènḍèr-Kanékapoetra de hoofdpersoon is in een verhaal, waarin hij als Middelaar optreedt tusschen de Oudere, donkere en de Jongere, lichtende Linie en den Vorst van deze Jongere Linie dient en helpt. Het verband met den oorsprong van de rijst, dat in de S. Manikmaja en gedeeltelijk ook in de S. Baron Sakènḍèr voorkomt (Sajĕmpraba's wenschen) schijnt niet wezenlijk tot het verhaal te behooren, maar slechts een toepassing te zijn.

De overeenkomst van S. Baron Sakènḍèr en S. Manikmaja lijkt niet groot genoeg om aan te nemen dat het eene verhaal aan het andere zou zijn ontleend. Beide hebben zich waarschijnlijk onafhankelijk van elkaar ontwikkeld uit een ander verhaal, dat reeds de toepassing van het motief van de wenschen of voorwaarden op de kultuurgewassen bevatte. De S. Baron Sakènḍèr heeft zich hierbij ten gevolge van de toepassing op de Javaansche geschiedenis nog verder van beider origineel verwijderd.

De boven gegeven opvatting van het Tisnawati-verhaal uit de S. Manikmaja komt in hoofdzaak overeen met de verklaring, welke Dr. Rassers uitvoerig en helder ontwikkeld heeft in zijn verhandeling over den zin van het Javaansche Drama (Bijdr. Kon. Inst. 81). Dr. Rassers onderscheidt in plaats van een Oudere Linie en een Jongere Linie een Linker Phratrie een Rechter Phratrie. Het bezigen van ouder en jonger als kenmerk is wellicht voor Java wel zoo duidelijk, omdat het Javaansch voortdurend en streng pleegt te onderscheiden tusschen oudere en jongere familieleden. De bedoeling is natuurlijk dezelfde [19]). Dr. Rassers rekent verder Kanékapoetra-Narada-Sĕmar geheel tot de Oudere Linie, de Linker Phratrie. Ongetwijfeld behoort hij van oorsprong daarbij. Hij treedt echter in enge relatie tot de Jongere Linie, de Rechter Phratrie, Baṭara Goeroe, door zich met hem naar het Godenverblijf te begeven. Of eigenlijk reeds door zich met hem in te laten, zich te laten verleiden met hem te spreken ten einde zijn eigen anciënniteit te bewijzen, en zoo zijn isolatie op te geven. Want vóór dien tijd was hij sprakeloos (bisoe). Ook Baron Sakènḍèr komt uit eigen beweging naar het hof van Sĕpanjol om zich in dienst van den Vorst te stellen.

Op deze halfslachtige positie van de bedoelde figuur wijst Dr. Rassers wel met betrekking tot Sĕmar. Bij brengt het feit dat Sĕmar, ofschoon behoorende tot de Oudere Linie, in verbinding staat met de Helden van de Jongere Linie, in verband met een van elders bekend instituut van initiatoren, geleiders van den in te wijden nieuweling langs de trappen van de wijding, de initiatie, totdat hij ingaat tot een hoogeren graad van bestaan. Ongetwijfeld ligt hierin voor een groot gedeelte de beteekenis van Sĕmar in de lakon's: in het vervolg zal ik hier nog op terug komen. Maar de functie van initiator, die alleen bij de wijding

19) De oorzaak van de verwisseling, die is op te merken tusschen Dr. Rassers' Linker (oudere) Phratrie en Rechter (jongere) Phratrie en de Javaansche Rechter (oudere) Stamboom en Linker (jongere) stamboom (Sadjarah Panĕngĕn en Pangiwa) kan hier niet uiteengezet worden.

uitgeoefend wordt, is een onderdeel van den taak van Middelaar, Geleider, dienende Beschermer en alwetende Raadsman, die Kanékapoetra-Narada-Sĕmar in de Javaansche letterkunde te vervullen heeft. Of deze laatste taak in oorsprong uitsluitend als een uitbreiding van de initiator-functie te beschouwen is, worde hier in het midden gelaten. In de Javaansche literatuur treedt de initiator zeer vaak op den achtergrond.

Hoewel van Oude afkomst, almachtig en alwetend (wat de Jongere Linie, ook Baṭara Goeroe en het Godengeslacht niet zijn) is Kanékapoetra-Narada-Sĕmar toch ondergeschikt aan den Vorst van de jongere linie en wacht diens bevelen. Blijkbaar is dit in verband te brengen met de antithese Oudere Linie (alles omvattende maar ongeordende, willooze Chaos) tegenover Jongere Linie (geordende, daadkrachtige maar daardoor begrensde Kosmos).

Dr. Rassers maakt geen scheiding tusschen het Tisnawati- en het Sri- verhaal. Hij vat de wenschen van Tisnawati in de S. Manikmaja, waarvan men verder niets hoort, alleen op als beproevingen van Baṭara Goeroe. Het Sri-verhaal is echter, ofschoon verwant met, niet geheel als hetzelfde te beschouwen als het Tisnawati-verhaal. De S. Baron Sakènḍèr geeft een begrijpelijke oplossing van het motief van de wenschen. Het gewenschte is Tisnawati's (Sajĕmpraba's) leven zelf, dat alleen haar verwant, Sakènḍèr (van de Oudere Linie, de Linker Phratrie) in handen kan krijgen en overleveren aan den Vorst van de Jongere Linie, de Rechter Phratrie. Voordat deze dat Leven in handen heeft, heeft hij geen macht over haar.

Over het algemeen maakt Dr. Rassers' verklaring van het Tisnawati-verhaal in de S. Manikmaja den indruk, uit te gaan van een zekere, bepaalde classificatie van de menschen-maatschappij in een stamverband, haar mythen en haar riten, welke met totemisme samenhangt. In verband daarmee verklaart hij het verhaal ook uitsluitend als wijdingsdrama of -mythe. Als uitgangspunt voor de gedachten is deze ons althans eenigermate bekende voorstellingswereld zeker te gebruiken. Het is echter nog een open vraag of deze of een dergelijke stam-classificatie en -organisatie ooit op Java in strengheid geheerscht heeft. De Javaansche gedachten-wereld is, althans nu, klaarblijkelijk afkeerig van elke strenge bepaling en beperking; zij wordt veeleer beheerscht door een wijd gemeenschapsgevoel. En dan vrage men zich ook af of deze classificatie in twee groepen de eenige en voornaamste is, die van kracht geweest is en of de gedachten waarop zij berust de eenige zijn, waarop het Tisnawati- en het Sajĕmpraba-verhaal zijn opgebouwd. De antithese Donker — Licht, Onderwereld — Bovenwereld, Chaos — Kosmos, die in de S. Manikmaja op te merken valt, heeft ook een belangrijke rol gespeeld. Boven is daar reeds terloops op gewezen. In hoofdzaak met deze tegenstelling en haar oplossing in de primaire Eenheid houdt, naar het mij voorkomt, verband de Javaansche mystiek, Wajang-bespiegeling en het Javanisme, dit zij Hindoeïstisch, Indisch- of Arabisch-Moslimsch gekleurd.

Ongetwijfeld heeft Dr. Rassers echter gelijk, te wijzen op het groote belang van de begrippen classificatie en wijding in de Javaansche gedachten-wereld. Van het verband, dat die begrippen verbinden zou met een organisatie der menschenmaatschappij in een stam en stamhelften zijn echter slechts met moeite enkele dunne draden aan te wijzen op Java.

Het verband tusschen het Kanékapoetra-Middelaar-verhaal en de Voor-Aziatische Alexander-geschiedenis, op grond waarvan de S. Baron Sakènḍèr is opgebouwd, zal men zich nu als volgt moeten voorstellen. De schrijver heeft, bekend geworden met dit Indisch-Perzische Alexander-verhaal, de afkomst en de tochten van Alexander geïdentificeerd

met gebeurtenissen, welke het onderwerp van hem vertrouwde Javaansche mythen en spookjes uitmaakten. Als het kernpunt van die identificatie, het aanrakingspunt, is het volgende te beschouwen. Alexanders tochten, in het bijzonder de tocht om het Water des Levens te zoeken, heeft de Javaansche schrijver als identiek gevoeld met het zoeken van den Middelaar, den bode van Baṭara Goeroe, naar het leven van Tisnawati, het Beginsel van Leven, waardoor hij, Baṭara Goeroe, macht over dit Beginsel zal krijgen om het tot ontwikkeling te brengen. Het is opmerkelijk dat de Javaansche werken in dit verband juist niet de toepassing van het motief van het verhaal op het Levenswater hebben, zooals de Voor-Aziatische verhalen, maar op het voedsel. Het begrip van het levenswater schijnt in de Javaansche letterkunde niet inheemsch te zijn: het behoort meer in droge streken thuis. Levenswater komt op Java alleen als geneesmiddel voor.

Een veelbeteekenende overeenkomst van de Javaansche werken met de Voor-Aziatische verhalen is ook, dat Alexander een halfbroeder van Dara (Darius) is. Zou Alexanders geboorte uit een verstooten vrouw, evenals Sakènḍèr Kidjing Nirmala, niet samenhangen met de voorstelling, dat de Oudere Linie, waaruit hij stamt, eigenlijk ongeslachtelijk is? Kanékapoetra is volgens de S. Manikmaja ook door zijn „vader" Darmadjaka slechts door jogasamadi, gedachteninspanning en -concentratie, tot aanzijn gebracht. Darius treedt blijkbaar op in de rol van den Heer van de Oudere Linie, de Onderwereld, Ontaboga-Mintoena. De Middelaar bedwingt hem of doodt hem om hem zijn Schat, zijn dochter, af te nemen. De verwantschap van Kanékapoetra-Sakènḍèr met Ontaboga en Mintoena blijkt in de Javaansche verhalen duidelijk genoeg: beiden behooren tot de Oudere Linie. Indien Alexander-Sakènḍèr niet verwant was aan Dara-Mintoena zou hij hem ook niet kunnen overwinnen, meent de classificeerende logica. In de Voor-Aziatische verhalen schijnt de figuur van den Vorst van de Jongere linie samengevallen te zijn met die van Alexander, den Middelaar. Zoo treedt in de S. Manikmaja in het begin van het verhaal Kanékapoetra ook zelf op als bezitter van het Lichtende Juweel, dus als Heer van de Oudere linie. Heeft de figuur van den Middelaar als de eigenlijk handelende in het verhaal het meest de aandacht tot zich getrokken?

In verband met het Zee-karakter van de Oudere Linie zij hier ook nog even herinnerd aan al-Chadhir, den Groene, een Vegetatie- en Zeegeest of -god, die in Voor-Aziatische Alexander-verhalen niet zelden verbonden met den Held optreedt.

De hierboven opgemerkte verwantschap van twee episoden uit de S. Paramajoga, die blijkbaar van uitheemschen oorsprong zijn, met sommige Voor-Aziatische Alexander-verhalen berust ook slechts hierop, dat in beide groepen verhalen de geschiedenis van de Oudere en de Jongere Linie en van den Middelaar verwerkt is. In de S. Paramajoga behooren Anwar en Sangkala oorspronkelijk tot de Oudere Linie, maar zij zijn verbonden aan de Jongere. Anwar is zelf de oorsprong van een splitsing in Jongere Linie, Sadjarah Pangiwa, en Oudere Linie, Sadjarah Panĕngĕn. Een vorige splitsing schijnt al plaats gehad te hebben tusschen Adam en Ngadjadjil of Adam en Eva. Sangkala's vader is afstammeling van de Oudere Linie (Sang Hjang Wĕning), hij trouwt een Vorstendochter. Anwar ontvangt later ook het Lichtende Juweel.

In de S. Paramajoga komen dus verscheidene verhalen voor, die ditzelfde motief bevatten: Anwas en Anwar, Wĕning (Darmadjaka) en Wĕnang, Kanékapoetra en Djagadnata, Ismaja (Sĕmar) en Manikmaja, Sangkala. Men kan wel zeggen dat deze gedachte aan de Twee Linies een der grondslagen is, waarop het werk is opgebouwd.

Ten aanzien van de herkomst van het Alexander-verhaal in het algemeen kan,

zooals reeds gezegd is, deze identificatie van den Javaanschen dichter met het Middelaar-verhaal en de verwantschap met de aangehaalde verhalen uit de S. Paramajoga ook van belang zijn. Het kan hier niet onderzocht worden of het Alexander-verhaal ook in andere literaturen de strekking heeft, den oorsprong van de vegetatie of het leven op aarde te verklaren. De connectie, die men heeft meenen te ontdekken tusschen het Voor-Aziatische Alexander-verhaal en de Babylonische geschiedenis van Gilgamesj zou wellicht als parallel zijn aan te voeren. Ook met verhalen van andere volken over den oorsprong van het gebruik van het Vuur onder de menschen en met zekere Mysteriën (de Middelaar) en religieuze bespiegelingen (Māyā-Boeddha) kan men eenige overeenkomst vaststellen. Hier verder op in te gaan is echter niet het doel van dit opstel.

Na deze uitvoerige behandeling van het eigenlijke Alexander-verhaal in de S. Baron Sakèndèr past het kortheid te betrachten bij de beschouwing van het nog overblijvende laatste stuk van het eerste deel van dat werk. Dit is de episode van het dobbelspel met de Drie Zusters. Sakèndèr verliest daarbij, en wordt opgegeten, maar zijn broeder Soekmoel wordt gewaarschuwd dat Sakèndèr een ongeluk heeft gekregen door diens levensteeken (een ring, waarvan de steen verbleekt). Hij gaat hem zoeken, overwint de Drie Zusters in het dobbelspel en redt zijn broeder.

Dit is een overbekend verhaal met tallooze variaties, het sprookje van de Twee Broeders. Het is ook opgenomen in Prof. de Vries' Volksverhalen uit Oost-Indië (No. 8); de aanteekeningen in dit werk verschaffen in ruime mate gegevens over varianten.

Men vraagt zich af wat het aanrakingspunt van dit sprookje met het voorafgaande verhaal van Sakèndèr-Alexander geweest kan zijn. Sakèndèr 's broeder Soekmoel speelt in het eigenlijke Middelaar-verhaal van de S. Baron Sakèndèr geen rol; men zou ook niet weten waar hem daarin een plaats te geven. In de Voor-Aziatische Alexander-verhalen weet ik ook geen episode aan te wijzen, die de Javaansche dichter omgewerkt zou kunnen hebben in den zin van het sprookje van de Twee Broeders.

De verklaring zal wel zijn, dat het sprookje van de Twee Broeders ingevoegd is in verband met het tweede deel van de S. Baron Sakèndèr. Immers de verhouding van de twee deelen van dit werk kan men zich zoo voorstellen, dat het eerste deel den Tekst geeft en het tweede de Toepassing in de Javaansche geschiedschrijving. In dit tweede deel behandelt de dichter eerst de grootheid van het Mataram'sche Vorstengeslacht. Daarbij behoort als Tekst het Sakèndèr-Middelaar-verhaal. Daarna behandelt hij de komst van de Hollanders op Java. Als Tekst daarvan is bedoeld het tweede stuk van het eerste deel, het sprookje van de Twee Broeders.

Blijkbaar heeft de dichter de komst van de Hollanders naar Java dus gezien en willen verklaren in het raam van het sprookje van de Twee Broeders. De eerste tocht, van Sakèndèr, die mislukt doordat Sakèndèr in de macht geraakt van den Vorst van Mataram, is de tocht van den eersten broeder. De tweede tocht, van Soekmoel, die leidt tot de vestiging van de Hollanders in Djakarta (Jacatra), heeft slechts tot doel den verloren eersten broeder op te zoeken en te redden.

Reeds in het Sakèndèr-Middelaar-verhaal vindt men eenige namen, die blijkbaar ook, evenals de invoeging van het Twee-Broeder-sprookje, uit de Toepassing op de geschiedenis van Mataram en de Compagnie te verklaren zijn. Het zijn Sakèbĕr (gezaghebber) en Sĕpanjol (Spanje) voor het land van den Vorst van de Jongere Linie. Dit, en enkele andere kleinere trekken, doen vermoeden, dat de dichter de verhouding van Compagnie en Mataram ook opvatte als die van

Oudere Linie tot Jongere, Vorsten-Linie. Wat betreft de Compagnie wijst hij daarom ook op de connectie met de zee (de koophandel) en op het niet-Vorstelijke karakter van de regeering van Sĕpanjol (de Koempĕni en de Twaalf Edelèr) nadat Sakènḍèr (de Oudere Linie) daar overheerschend was geworden. Het is niet onmogelijk dat een hieraan verwante opvatting werkdadigen invloed heeft uitgeoefend op de politiek van de Mataram'sche Vorsten (vooral van Soeltan Agoeng) tegenover de Compagnie.

Deze verklaringen van het wezen en de aanwezigheid der Hollanders, en de verklaring van hun langdurig verblijf (het verhaal van de Prinses van Padjadjaran), staan echter niet of nauwelijks in verband met het Sakènḍèr-Middelaar-verhaal; daarom behoort de bespreking ervan niet thuis in dit opstel.

Alvorens nu over te gaan tot de beschouwing van het tweede gedeelte van de S. Baron Sakènḍèr, de Toepassing van het gegeven van het Sakènḍèr — Middelaar-verhaal op de Javaansche geschiedschrijving, worde de aandacht gevestigd op deze geschiedschrijving in het algemeen.

De Javaansche beschaving en andere haar verwante beschavingen zijn wel, bij gebrek aan beter, met een aan de West-Europeesche kultuurgeschiedenis ontleende term als middeleeuwsch getypeerd. De geschiedschijving dier beschavingen heeft de strekking het verleden te doen zien in het raam van de kosmische voorstellingen, de indeeling van al het bestaande in groepen (classificaties), welke de grondslagen vormen van de eigen beschaving en maatschappij. Daardoor geeft zij een kosmologische verklaring van het heden uit het verleden. Daardoor beïnvloedt de geschiedbeschouwing in hooge mate de beschaving en het leven in het algemeen.

Bij de beschouwing van geschiedwerken eener dergelijke beschaving moet men steeds zoeken te weten te komen, op welk stramien de verhalen opgezet zijn, in welke kleur zij gekleurd zijn. Laat men dit na dan is het onvermijdelijk dat men den samensteller van het verhaal verkeerd begrijpt. Men loopt dan groot gevaar dat men bij hem dezelfde bedoelingen veronderstelt bij het schrijven van geschiedenis, als die men zelf heeft. Dan gaat men uit van een verkeerd denkbeeld van de beschaving van het volk, welks geschiedenis beschreven wordt, en ten gevolge van dit laatste miskent men de drijfveeren, die de personen of massa's, welke de geschiedenis maakten, dreven. De waarde voor het verkrijgen van objectieve kennis van elke geschiedbeschouwing, welke niet uitgaat van de beschaving van het volk dat beschreven wordt, is te betwijfelen.

Het is duidelijk dat ook de moderne, Westersche geschiedschrijving de strekking of althans den drang heeft het verleden, dat zij beschrijft, te doen zien door een of ander raam. Dit is blijkbaar een onontkoombare denkgewoonte. Alleen richt zij haar blik niet zoo zeer meer op de kosmische verbanden en classificaties. Maar men denke slechts aan de tegenstelling van behoudend en vooruitstrevend, van individualisme en associatie, en aan de voorstelling van groei, ontwikkeling, welke de moderne geschiedschrijving beheerschen. Dan wordt het duidelijk dat ook zij niet kan buiten raamwerken om het verleden te bezien.

Prof. Huizinga heeft hierop gewezen in zijn opstellen over Mensch en Menigte in Amerika. Aan het niet passen der hun vertrouwde raamwerken voor de geschiedbeschouwing wijt hij het, wanneer voor vreemdelingen de geschiedenis van een volk als het Amerikaansche vaag blijft, de groote lijn mist, eigenlijk nauwelijks een echte geschiedenis is. Want in de geschiedenis verwacht men een reeks gebeurtenissen, welke men, beschouwd in een of ander bekend raam, in verband met elkander ziet. Wanneer men dit verband niet kan ontdekken, is het geen echte geschiedenis.

Wat Prof. Huizinga opmerkt, geldt waarschijnlijk voor de geschiedenis van de meeste niet West-Europeesche volken, ook voor het Javaansche. Na de beschouwing van de Javaansche geschiedenis is men, indien men gewend is aan het gebruik van raamwerken, ontleend aan de West-Europeesche geschiedbeschouwing, bijv. de tegenstelling van individualisme en associatie, teleurgesteld dat deze zoo slecht opgaan. Men gaat dan meenen dat de Javanen eigenlijk nog geen of niet voldoende geschiedenis hebben. Zelfs raadt men hun in gemoede aan alsnog te beginnen of vlijtig door te gaan er een te maken, door zich in te passen in de raamwerken van de West-Europeesche, en persoonlijkheden te gaan ontwikkelen. En men tracht in welwillendheid de Javaansche geschiedenis te „redden" door er althans beginselen van overeenstemming met de West-Europeesche raamwerken in te ontdekken [20]).

De dwaling in deze gedachtengang is aan te wijzen. Men overschat de algemeen-geldigheid van de raamwerken, die passen voor de West-Europeesche geschied- en levensbeschouwing. En men kent niet of miskent de raamwerken, waardoor andere volken hun geschiedenis en hun leven hebben beschouwd. Die raamwerken zijn eng verbonden met de grondslagen der beschaving dier volken. Het is de vraag of zij verwisseld kunnen worden voor West-Europeesche, zonder dat het gebouw van die beschaving zelf ernstig gevaar loopt althans een van haar karakteristieke kenmerken verloren te zien gaan [21]).

Bij de beschouwing van de Javaansche geschiedschrijving en geschiedenis moet men dan allereerst onderzoeken, wat het raam was, waardoor de schrijvers het verleden van hun volk bezagen, waarin de handelende personen en massa's in de geschiedenis zich zelf zagen, in verband met het kosmisch geheel, waar alles in past.

Wanneer men dit te weten is gekomen, is het ook meestal mogelijk te zeggen, waarom de schrijvers de geschiedenis zoo beschreven als zij deden. Die kennis kan er ook veel toe bijdragen na te voelen, waarom de personen en massa's, die in de geschiedenis optraden, zoo handelden als ons wordt overgeleverd.

Na het bovenstaande is het duidelijk dat men voor de verbinding in de S. Baron Sakènḍèr van het verhaal van Sakènḍèr den Middelaar met Panĕmbahan Sénapati van Mataram een verklaring moet zoeken, welke verband houdt met het raam, waardoor de dichter van de S. Baron Sakènḍèr de Javaansche geschiedenis bezag. Dit raam nu verdeelde de Javaansche geschiedenis in opeenvolgende Kraton's, Vorstengeslachten. De verklaring van de connectie Sakènḍèr-Sénapati is de strekking van het geheele werk, de grootheid van den Panĕmbahan, den stichter van den Kraton van Mataram, te bewijzen. Daarnaast is als nevenstrekking aan te merken het verklaren van de aanwezigheid der Hollanders op Java. De dichter weet zelfs deze aanwezigheid zoo te verklaren (door het sprookje van de Twee Broeders), dat zij dienen kan als bewijs voor de macht van Sénapati (die den eersten broeder overwint en vasthoudt).

Behalve deze stukken, die onmiddellijke toepassingen zijn van de teksten, in het eerste deel gegeven (het Sakènḍèr-Middelaar-verhaal en het sprookje van de Twee Broeders) bevat het tweede deel van

---

20) Mevrouw Fruin-Mees in Timboel 1927 no. 10: Geschiedenis maken, een taak voor de Javanen.

21) Het verweer van Dr. Goris tegen het opstel van Mevrouw Fruin-Mees in Timboel 1927 no. 14 is in zooverre doeltreffend, dat hij wraakt het toepassen van een schema (een raamwerk), waarin een modern Westersch denker (graaf von Kayserling) den loop der geschiedenis in het Westen voorstelt, op de Javanen. Ook hij zelf maakt zich daar echter aan schuldig, want hij beproeft het West-Europeesche raamwerk „bodemgesteldheid, klimaat en ekonomische mogelijkheden bepalen de beschaving" op Java toe te passen.

de S. Baron Sakèndèr nog een aantal andere episoden, die ook de grootheid van Sénapati bewijzen. Het zijn de episode van Ki Botjor's aanslag, van het gesprek met den Ster, en Ki Djoeroe Martani. Het zou te ver voeren hier deze verhalen uitvoerig afzonderlijk te beschouwen. Daartoe zou de vergelijking van een groot aantal Babad-teksten noodig zijn. De verhalen staan trouwens ook nog slechts in verwijderd verband met Alexander-Sakènḍèr den Middelaar. De bespreking van het tweede deel van de S. Baron Sakènḍèr moge zich dus bepalen tot dat stuk, dat de Toepassing op de Javaansche geschiedenis van het Sakènḍèr-Middelaar-verhaal bevat, en daarmede tevens het einde van Alexander volgens den Javaanschen dichter.

Prof. Djajadiningrat heeft er in zijn boek over de Sadjarah Bantĕn reeds op gewezen, dat de Sakènḍèr-episode ook in de kanonieke Javaansche geschiedschrijving (d. w. z. die van het Mataramsche Vorstengeslacht) is opgenomen. De voorgeschiedenis, het eigenlijke Alexander-Sakènḍèr-Middelaar-verhaal, heb ik nog niet kunnen vinden; wel de toepassing op de Javaansche geschiedenis. Het onderstaande is weergegeven naar den tekst in versmaat, welke bij Van Dorp is uitgegeven als Babad Padjadjaran of Babad Tanah Djawi. Het komt voor in deel III bldz. 5 en v. (uitg. 1925).

Baron Sakèḍèr (aldus) vertrekt uit zijn rijk om zich te gaan meten met den Soeltan van Mataram. Hij is gezeten op het Paard Sĕmbrani en wordt beschaduwd door een gouden goerḍa-vogel, Manglarmoena geheeten. Terwijl Soeltan Agoeng van Mataram juist op de Mĕrapi in gezelschap van Djoeroe Taman, een Djin (geest), zich aan overpeinzingen wijdt om den Wil van de Godheid uit te vorschen, wil Baron Sakèḍèr over dien berg heen vliegen. Maar Sĕmbrani en Manglarmoena kunnen dat niet, ze vallen ter aarde.

Op Soeltan Agoeng's vraag deelt Baron Sakèḍèr dan mede, dat hij uit Olan komt om zich te meten met den Vorst van Mataram. Als hij verneemt dat Soeltan Agoeng zelf die Vorst is, gevoelt hij zich overwonnen. Hij biedt zijn onderwerping aan. Soeltan Agoeng geeft dan aan Djoeroe Taman last het Paard Sĕmbrani op de Mĕrapi te houden en te bewaken. Aan den vogel Manglarmoena wijst hij den berg Magiri als verblijfplaats aan, opdat hij vandaar uit bericht geve, wanneer de staat van het Rijk verandert (obah osik ing Nagara). Baron Sakèḍèr zelf krijgt den naam Djoeroe Taman (evenals de geest van de Mĕrapi) en moet den Vorst volgen naar Mataram. Vandaar vertrekt Soeltan Agoeng naar Pamantjingan, aan het Zuiderstrand. Dan volgt het verhaal van zijn verkeer met Nji Ra Kidoel, de Vorstin van de Zuidzee.

In deze Babad Padjadjaran in dichtmaat komt ook het verhaal van de aanslag van Ki Botjor en het daarop volgende bezoek aan Lipoera met de voorspelling van den Ster voor (I, blz. 287 en volg.). Maar in dit verhaal treden Sénapati, Soeltan Agoeng's grootvader, en Djoeroe Martani op. Daarbij sluit weer aan de geschiedenis van het verkeer van den Vorst met de Vorstin van de Zuidzee. Deze Babad brengt Sénapati dus niet in aanraking met Baron Sakènḍèr en de wonderdieren. Ook de Babad in proza (uitgave Meinsma) bevat deze zelfde episoden (Botjor, Lipoera en Zuidzee) met betrekking tot Sénapati; Baron Sakènḍèr komt er in het geheel niet in voor.

Naast overeenkomst met de S. Baron Sakènḍèr vertoont het verhaal van de Babad Padjadjaran in dichtmaat dus ook belangrijke afwijkingen. In plaats van de gebeurtenissen in Lipoera, waar Panĕmbahan Sénapati Lawéjan Poetih en Manglarmonga ontmoet, en van den Ster de voorspelling van de toekomstige grootheid van Mataram ontvangt, staat in de Babad een verhaal van Soeltan Agoeng op de Mĕrapi. De strekking is echter klaarblijkelijk dezelfde. De verschijning

en onderwerping van Sakèndèr en zijn dieren op het oogenblik dat de Vorst zich op een gewijde plaats, vervuld van magische kracht, in overpeinzingen heeft verdiept, beteekent toekomstige grootheid voor hem en zijn geslacht.

Dat in het eene verhaal (S. Baron Sakèndèr) Panĕmbahan Sénapati de Vorstelijke hoofdpersoon is, die met Sakèndèr in aanraking komt, en in het andere zijn kleinzoon Soeltan Agoeng, zal alleen verwondering baren wanneer men niet kan nalaten de geschiedenis door een individualistisch raam te bezien, wanneer men de gebeurtenissen als daden van bepaalde menschen wil blijven beschouwen. Voor den Javaanschen geschiedschrijver was dit blijkbaar volstrekt geen behoefte. Daar Panĕmbahan Sénapati en zijn kleinzoon Soeltan Agoeng beiden Mataram groot hebben gemaakt, konden zij ook beiden als „de Vorst" optreden, tot wien Sakèndèr kon komen te staan in de positie van Middelaar of beschermende en dienende Geleider, zooals het eerste deel van de S. Baron Sakèndèr als Tekst leert.

Alvorens nu de Toepassing op de Javaansche geschiedenis van den Tekst „Alexander-Sakèndèr is de Middelaar" nader te beschouwen, is het noodig in het Sénapati-verhaal in het tweede deel van de S. Baron Sakèndèr eenige elementen te onderscheiden, n.m.: de beteekenis van Lawéjan Poetih, van Manglarmonga en van Djoeroe Martani.

In de S. Baron Sakèndèr zoowel als in de Babad Padjadjaran komen in het verband van het bedoelde verhaal wonderdieren voor. In het eerste werk veranderen Sakèndèr en zijn metgezellen zich in die dieren; de motiveering hiervoor ontbreekt. Klaarblijkelijk is hier weer een ander mythisch verhaal met de geschiedenis van de ontmoeting van den Vorst van Mataram met Sakèndèr samengeweven. De dieren waaraan het meeste aandacht is te besteden, omdat zijn zoowel in de S. Baron Sakèndèr als in de Babad voorkomen en in nauw verband staan met Sakèndèr zelf, zijn Lawéjan en Manglarmoena of -monga.

Wat de naam Lawéjan Poetih betreft, het is, zooals Dr. Cohen Stuart ook opmerkt, niet meer precies bekend wat een Lawéjan is [22]). Er wordt voor opgegeven in het J. N. H. W. (Javaansche woordenboek), blijkbaar gedeeltelijk op grond van de vermelding in de S. Baron Sakèndèr, „naam van een boozen geest, volgens anderen: een fabelachtig beest van reusachtige gestalte". Op Bali is Lawéjan of Boeta Lawé volgens Dr. van der Tuuk (K. B. N. W.): „Zeker spook, bestaande slechts uit een romp. en op kerkhoven huizende, te vergelijken met de Javaansche gĕmboeng-gĕmboeng". [23])

Op de Balineesche palilintangan's (schilderwerken die van elk der dagen van de „maand" van 35 dagen, sĕlapanan, de Goden en alles wat daarbij behoort voorstellen) wordt Boeta Lawé of Gowang dan ook voorgesteld als een demonische mannenfiguur zonder hoofd. Zijn dag is Zondag-Kliwon.

Blijkbaar staat deze opvatting van het uiterlijk van Lawéjan in verband met de beteekenis van het woord lawéjan of lawajan. Dit kan in ouder Javaansch beteekenen: romp. De oude Javaansche Adiparwa-bewerking gebruikt dit woord

---

22) De naam van de plaats Nglawéjan (tusschen Kartasoera en Sâlâ) staat waarschijnlijk in verband met panglawé, evenals panéwoe, panatoes en panèkĕt een ambtstitel (afgeleid van salawé: 25).

23) In de Fabelleer van de Handleiding van Hageman (deel II, 1852, blz. 290) komt, zooals Dr. van der Tuuk opmerkt, Boeta Lawé voor als de naam van den zoon van Dasamoeka, die sneuvelt in den strijd tegen Anoman, even voor het optreden van Indradjit. In de Wajang heet deze raksasa echter Boekbis, in de S. Kanda (volgens de opgave in Dr. Stutterheim's Ramalegenden) Boeboethis of Bibitbis. De Rama-verhalen kennen wel een Boetlawa, den zoon van Sinta, geboren na de verovering van Ngalĕngka en de hereeniging met Rama. Het is mogelijk dat de verwisseling slechts op verwarring bij Hageman of zijn zegslieden berust, maar Hageman noemt later „Boetolowo" in het juiste verband.

voor den romp van den Demon, wiens hoofd Baṭara Wisnoe afschiet, omdat hij van het Levenswater drinkt, dat alleen voor de Goden bestemd is. De romp valt ter aarde, het hoofd wordt de Demon der zons- en maansverduisteringen. Deze tracht steeds zon en maan op te slokken, uit haat omdat zij hem verrieden aan Baṭara Wisnoe.

Het Javaansch kent echter nog andere woorden, die men in verband mag brengen met Lawéjan. Sanḍang lawé is „een groote zwarte watervogel met een witte hals, een soort ooievaar". De naam is wellicht te verklaren als Sang Ḍang Lawé (de Heer Lawé) [24].

Vogels als ooievaars, reigers en dergelijke hebben van ouds gegolden als begaafd met bovennatuurlijke kracht; men denke ook aan den ooievaar in het West-Europeesche volksgeloof. Op Java schijnt men vooral van den koentoel („een soort witte reiger") te meenen dat hij in verbinding staat met het bovennatuurlijke. De bijzondere beteekenis van dit dier komt uit in de spreuk: satapak ing koentoel anglajang: als de sporen van een zwevend-vliegende reiger. Deze spreuk vindt men reeds in de Tantoe Panggĕlaran, waar zij toegepast wordt op Baṭara Goeroe. Ook in de Javaansche mystiek wordt zij gebruikt.

Wanneer met lawéjan dus werkelijk de (van nature zwarte) sanḍang lawé bedoeld zou wezen, kan met Lawéjan Poetih (witte lawéjan) wellicht de (witte) koentoel bedoeld zijn. Deze wijze van uitdrukking (wangsalan, keerspreuk geheeten) is in het Javaansch niet ongewoon. Tevens zou dan de reden van het gebruik van de wangsalan duidelijk zijn: omdat men den koentoel in verband bracht met het bovennatuurlijke, wilde men zijn naam niet noemen. Dit is trouwens in het algemeen als de oorsprong van het gebruik van wangsalan's te beschouwen.

Behalve sanḍang lawé zijn er in dit verband nog andere Javaansche woorden te noemen: Wéwé Poetih, Wéwé Gombèl is ook de naam van een spook; toekang wiwi of sikang wiwi (beide: Meester Wiwi) de naam van een nachtvogel. Men zou geneigd zijn deze woorden (en ook lawé, vergelijk rawé: franje) in verband te brengen met awé, dat wuiven, wieken beteekent (sawiwi=vleugel).

Het zij hier in het midden gelaten hoe de verhouding is van den vorm van den Balineeschen Lawéjan-Gowang-Boeta-Lawé zonder hoofd en den Javaanschen Lawéjan-sanḍanglawé-koentoel. Voldoende zij het aangetoond te hebben dat de naam Lawéjan de associatie wekte van een spookachtig, bovennatuurlijk wezen. Waarschijnlijk is het dat Lawéjan Poetih oorspronkelijk een wangsalan was voor koentoel, witte reiger; of den schrijver van de S. Baron Sakènḍèr dit nog duidelijk was, blijkt niet.

Lawéjan speelt ook elders in de Javaansche letterkunde een rol. Men vindt een Boeta Lawéjan of Koelawéjan op enkele plaatsen in de Javaansche letterkunde (bijv. in het Bomakawja (Z. 12.5) en in het Bratajoeda Djarwa (Z. 34.4) als een lijkenetenden, schrikwekkenden Demon. Dr. Berg deelt voorts een verhaal over den Boeta Lawéjan mede uit de Oesana Djawa in zijn Middeljavaansche Historische Traditie (bladz. 133).

De Oesana Djawa is een geschrift in ouder Oost-Javaansch; het behandelt een gedeelte van de geschiedenis van de Madjapahit'sche volksplanting op Bali, het Vorstendom Gèlgèl, dat bloeide in het midden van de 16e eeuw. Het verhaal, waarin de Boeta Lawéjan voorkomt, heeft betrekking op den zoon van den eersten Vorst van Gèlgèl, welke tevoren, volgens de traditie, Vorst van Madjapahit zou zijn geweest. Met dien Vorstenzoon in waarschijnlijk Ratoe Rènggong, den grooten Vorst van

24) Zou met dit dier niet in verband staan de naam van Rangga Lawé, den metgezel van Radèn Widjaja, den stichter van Madjapahit? De verklaring die de Kiḍoeng Rangga Lawé geeft (zie Dr. Berg's Middeljavaansche Historische Traditie, blz. 56): lawé = wĕnang (draad) = wĕnang (machtig), dus R. Lawé is de Machtige, is blijkbaar volksetymologie.

Gèlgèl bedoeld, die in de Pamantjangah als incarnatie van Wisnoe wordt voorgesteld. Het verhaal luidt, in overeenstemming met de weergave van Dr. Berg eenigszins bekort, aldus [25]):

De Vorst van Gèlgèl (vroeger van Madjapahit) trouwt de oudste dochter van den Brahmaan van Katèpèng-Règès. De middelste dochter krijgt Arja Kĕntjĕng, de Rijksbestuurder, de jongste Arja Sĕntong, de Legeraanvoerder.

Alle drie krijgen een zoon, de zoon van den Vorst heeft ijzeren ribben (oesoek wĕsi, een der kenmerken van een groot held). De drie kinderen hebben elk een Beschermer (toenggoe, among): 's Vorsten zoon Lawéhan, 's Patih's zoon Kombala, 's Toemĕnggoeng's zoon Boeta Idjo.

Als zij groot geworden zijn, worden de drie knapen door Boeta Lawéhan meegenomen naar Baṭara Brama, 's Vorsten zoon op den rug, 's Patih's zoon rechts en 's Toemĕnggoeng's zoon links. Baṭara Brama geeft 's Vorsten zoon een naam, Ratoe Anom (de Jonge Vorst), beveelt Boeta Lawéhan hem de Pinggĕl Roepĕk (de Nauwe Ring) te geven, omdat hij de jongere broeder (adjĕng=adi) van Sang Kasoehoen Kidoel (de Zuidervorst) is, en schenkt hem een geheime spreuk van magische wijsheid en kracht. Daarna keert Boeta Lawéhan met zijn beschermelingen terug naar het Vorstenverblijf.

Bij nadere beschouwing blijkt deze episode uit de Oesana Djawa gedeeltelijk een versie te zijn van het Middelaar-verhaal, zooals dat boven besproken is naar aanleiding van de S. Baron Sakènḍèr en de S. Manikmaja. Baṭara Brama vertegenwoordigt hier de Oudere Linie; hij is de God van het Aardvuur. De Vorstenzoon, Ratoe Anom, is de vertegenwoordiger van de Jongere Linie van Heerschers. Boeta Lawéhan is Middelaar [26]). Baṭara Brama laat hem aan Ratoe Anom de Nauwe Ring geven. De Nauwe Ring is te plaatsen naast de Juweelen Urn in de rol van het Beginsel (in dit geval van heerschappij).

In mijn bespreking van Prof. de Vries' Volksverhalen uit Oost-Indië (Djåwå 1927, bladz. 38) merkte ik reeds op dat het Soembaneesche verhaal van den Ring en het Soendaneesche van den Armen Man (no. 67 en 88) waarschijnlijk in verband staan met het Tisnawati-verhaal uit de S. Manikmaja. Dit Javaansch-Balineesche verhaal van Boeta Lawéhan uit de Oesana Djawa heeft met de genoemde verhalen gemeen dat de held het Beginsel (van Leven, Rijkdom of Heerschappij) in den vorm van een ring ontvangt.

Het is alleen niet geheel duidelijk wie de Zuidervorst is, van wien de Jonge Vorst de jongere broeder heet te zijn. Dr. Berg wijst op een kosmogonisch verhaal verderop in de Oesana Djawa. Daar wordt verteld:

De Oorsprong is de Joga (magische geestesspanning) van Baṭara Brama. Daaruit ontstaan de Vier Rijken (Tjatoernagara): Djanggala, Gĕgĕlang, Kaḍiri en Singasari. Dat was het begin ervan dat er menschen gedijden (moelaning dadi wong sangkaning Baṭara Brama majoga [27]).

Nadat deze Vier Rijken ontstaan waren, kwamen de menschen, allen van Sang Kasoehoen Kidoel (den Zuidervorst), welke zich door magische spreuken kinderen maakte (?, angadji tanaja).

Baṭara Brama schijnt dus tegenover den

25) Dr. Berg heeft mij welwillend toegestaan deze passage uit zijn boek over te nemen; zelfs heeft hij mij zijn afschrift van de Oesana Djawa (Cod. Leidsche Univ. Bibliotheek 3978) ter inzage afgestaan.

26) Hier zij nog eens herinnerd aan het mogelijk verband van den Geleider en Beschermer Boeta Lawé met Rangga Lawé. Deze laatste, de Heer van Toeban, treedt in sommige Damar-Woelan-verhalen werkelijk op als beschermer van de jonge Vorstin van Madjapahit tegen de aanvallen van Ménak Djingga van Blambangan.

27) Deze passage bevestigt weer de meening van Dr. Rassers, uiteengezet in zijn „Pandjiroman", dat de Vier Rijken in verband staan met overoude kosmologische voorstellingen.

Zuidervorst te staan; Brama staat in verband met de Aarde, de Zuidervorst met de menschen. In het Lawéhan-verhaal van de Oesana Djawa zou de Zuidervorst dus wel opgevat kunnen worden als de Vorst van de Jongere Linie. Ratoe Anom is zijn jongere broeder, dus behoort hij ook tot de Heerscherslinie. Hoe de verhouding is van dezen Zuidervorst tot den Wisnoe, dien de oudere Javaansche letterkunde vaak aan de Vorsten-heerschappij verbonden acht, en die in een ander verband weer Brama's tegenvoeter pleegt te zijn, kan hier niet verder nagegaan worden. Genoeg zij het, dat uit dit verhaal van de Oesána Djawa blijkt, dat Lawéjan in de rol van den Middelaar, die den Vorst van de Jongere Linie geleidt, kan optreden.

Het andere wonderdier, dat zoowel in de S. Baron Sakènḍèr als in de Babad genoemd wordt, is Manglarmoena of -monga. In het verhaal in de Babad heeft men het bericht dat overeenstemt met het nu nog bekende verhaal, dat er in Imagiri een geest zou huizen, die de lotgevallen van het Rijk weet te voorspellen. Deze overeenstemming van Magiri in de Babad en het tegenwoordige Imagiri toont tevens aan, indien dat nog noodig was, dat de laatste naam niet van ima (wolk, sneeuw) is afgeleid, maar van i Mahagiri („Grootenberge").

Manglarmoena mag men in verband met dit verhaal wel verklaren als de Sprekende Vlieger. Deze naam komt vrijwel overeen met die, welke in de S. Baron Sakènḍèr de vogel Garoeḍa draagt na zijn metamorphose: Manglarmonga. Deze laatste nu is nog steeds vogel, volgens de beschrijving die Sénapati van hem geeft bij hun ontmoeting in Lipoera. Het is dus wel aan te nemen dat het tweede wonderdier, de voorspeller van Imagiri, als een vogel gedacht werd. Het woord schijnt ook nu nog niet onbekend te zijn als een benaming voor zekere verschijning in droomen of visioenen.

Nog een derde element is te beschouwen ten einde inzicht te krijgen in dit verhaal van de S. Baron Sakènḍèr en de Babad. Dat is Djoeroe Taman van de Babad. Deze naam geeft dat werk eerst aan den Geest van de Měrapi, een Djin.

Het behoeft geen betoog dat hier een Berggod van oud-inheemsch geslacht bedoeld is, al wordt hij met den Arabischen titel Djin versierd. Het is ook wel te begrijpen wat de betrekking is van hem tot den Vorst van Mataram. De Vorst, de Heer van het Rijk, moet zich in verbinding stellen met met den Heer van den Berg en met de Vrouwe van de Zee, om zijn roeping, de stichting van het Rijk, volkomen te kunnen volvoeren. Dat is blijkbaar de kosmisch-mythologische beteekenis van het verhaalde. Immers na het bezoek aan den berg vertrekt Soeltan Agoeng naar het Zuidzee-strand en verwerft daar den bijstand van Njahi Rara Kidoel. In de S. Baron Sakènḍèr vertrekt Djoeroe Martani naar het Noorden, terzelfder tijd dat Sénapati naar het Zuiden gaat.

Deze verhalen berusten op de Berg- en Zee-vereering van Zuid-Midden-Java, in haar samenhang met de Vorstenheerschappij. In andere streken van Java, aan de Noordkust en ook in het Oosten, is er weer met andere vormen van Berg- en Zee-vereering rekening te houden.

Het is hier niet de plaats om op dit onderwerp in te gaan, ofschoon het belang ervan zeer groot is. Deze vereering speelde in het verleden een groote rol, en nu nog kan men er duidelijk de sporen van aanwijzen. Voor het verleden denke men slechts aan een bergtempel als Soekoeh op den Lawoe. Men weet dat tot nu toe nog periodiek door de Vorsten van Soerakarta en Jogjakarta offers gebracht worden (laboeh) aan den Berggod (Soenan Lawoe) en aan de Godin van de Zuidzee, en dat zij met deze Goden in familierelatie heeten te staan. En men kent het volksgeloof van Jogja dat zegt dat de Vorstin van de Zuidzee langs de rivier door de lucht (als lampor) naar de Mě-

rapi pleegt te trekken om den Berggod te bezoeken.

Behalve aan den God van de Mĕrapi komt de naam Djoeroe Taman volgens het Babad-verhaal echter ook toe aan Sakènḍèr zelf, als hij als Soeltan Agoeng's volgeling naar Mataram komt. De naam komt in de Babad nog meer voor als toebehoorende aan een dienaar of dienaren van de eerste Vorsten van Mataram. De dragers van dien naam hebben echter allen iets bovennatuurlijks.

Om zich nu de beteekenis van de Lawéjan-episode in S. Baron Sakènḍèr en Babad duidelijk te maken in het verband van de Javaansche geschiedschrijving bedenke men het volgende. In de Babad wordt Sakènḍèr door den naam Djoeroe Taman tot een der bovennatuurlijke dienaren van de Vorsten van Mataram gemaakt, en tevens wordt hij in verband gebracht (door gemeenschap van naam) met den Berggod van de Mĕrapi, een der beschermers van die Vorsten. Men deelt mij nog mede dat in een Babad Nitik Soeltan Agoengan Lawéjan en Djoeroe Taman gelijk gesteld worden.

In de S. Baron Sakènḍèr wordt Sakènḍèr als Lawéjan Poetih voorgesteld als een geest, die de rol van Middelaar kan spelen. In het eerste deel van de S. Baron Sakènḍèr wordt de Tekst gegeven van het Middelaar-verhaal; daarin treedt Sakènḍèr als Middelaar op.

Mag men op grond hiervan niet aannemen dat de strekking van de Lawéjan-episode is te doen zien dat de Vorst van Mataram als de Vorst van de Jongere, de Heerschers-Linie, in verbinding staat met den Middelaar, dat zijn heerschappij dus in de kosmische orde gegrondvest is? Dit zal wel de Toepassing op de Javaansche geschiedenis zijn van het Sakènḍèr-Middelaar-verhaal, dat het eerste deel van de S. Baron Sakènḍèr als Tekst geeft. Lawéjan- Sakènḍèr in de S. Baron Sakènḍèr, Djoeroe Taman-Sakènḍèr in de Babad is dus de Middelaar die, ofschoon afstammende van de Oudere Linie, den Vorst van de Jongere Linie zijn diensten aanbiedt. Of de verhouding Vorst van de Jongere Linie tegenover de Oudere Linie ook de betrekking aangeeft van den Vorst van Mataram tot Djoeroe Taman den Berggod en tot andere Land-, Berg- en Zeegoden is nog te onderzoeken. Aanwijzingen zijn er wel voor te vinden in de Babad.

Aannemende dat dit zoo is, moet men echter dadelijk erkennen dat de ontmoeting van den Vorst met Lawéjan in Lipoera een element bevat, dat niet onmiddellijk in verband staat met het Middelaar-verhaal uit het eerste deel van de S. Baron Sakènḍèr. Sénapati slaapt op een heilige plaats, als hij Lawéjan voor het eerst ziet.[28]) Men zou het zoo kunnen uitdrukken dat de Vorst een droomgezicht of visioen had, waarin hij Lawéjan en Manglarmonga zag. Maar door het gebruik van een dezer termen geraakt men te gemakkelijk vast in een rationalistische opvatting, welke een scheiding poogt te maken tusschen droom en werkelijkheid. Men vergete niet dat voor den Javaanschen schrijver het verhaalde in zijn geheel zich op het zelfde plan afspeelde als de hem zelf omringende dingen zich bewogen.

Deze ontmoeting van Sénapati in Lipoera vormt waarschijnlijk, samen met lotgevallen die er op volgen in de Babad (de tocht naar het zuiderstrand), 's Vorsten wijding, zijn initiatie tot den voor hem bestemden taak in het kosmisch bestel der dingen. Pas na de voltrekking der wijding begint dan ook in de Babad Sénapati's rij van groote daden, zijn onderwerping van de overige Vorsten van Java en zijn verovering van Padjang.

De twee dieren of geesten, die volgens de S. Baron Sakènḍèr den slapenden Sénapati in Lipoera verschijnen, zijn vooral in verband te brengen met de wijding.

---

28) De Steen van Nglipoera, ± 4 paal ten Z. W. van den Kraton van Jogja, wordt, naar men mij mededeelt, nu nog vereerd en bewaakt door een djoeroekoentji.

Om zich dit duidelijk te maken denke men aan de lakon's, de tooneelstukken van de Wajang, het Javaansche tooneel, in het bijzonder het leeren-poppen-tooneel. De lakon als geheel is als initiatie-drama op te vatten, naast al de andere opvattingen die zij toelaat. In het bijzonder heeft echter de beteekenis van keerpunt in het initiatie- proces de garagara, dat gedeelte van de lakon dat na middernacht (als het Nieuwe Licht aanstaande is) begint. Daarin treden voor het eerst de Geleiders van den Held, de Panakawan's, vooral Sĕmar, op. Daarin verandert voor het eerst de paţĕt of laras (iets als de toonhoogte) van de gamĕlanmuziek, een zeer gewichtig element, daar de muziek een integreerend bestanddeel van de Wajang-voorstelling uitmaakt. Daarin komt onveranderlijk voor de strijd tegen halfdierlijke demonen. Door de combinatie van al deze elementen is de garagara ook tegenwoordig nog het deel van de Wajang-opvoering, dat het meeste gevoelswaarde voor de toeschouwers bezit. Ofschoon in de garagara niets pleegt te gebeuren dat van beteekenis is voor de ontwikkeling van het verhaal, moet dit gedeelte toch als het kernpunt van de lakon beschouwd worden. Immers in de lakon is het verhaal, als de telkens wisselende vorm waaronder het centrale feit van de Reize (Lakon), de Ingang van den Held tot een hoogeren graad van bestaan, wordt voorgesteld, slechts bijkomstig.

Deze gedachte aan initiatie tot een hoogeren graad van bestaan heeft een moeilijk te overschatten invloed uitgeoefend op de Javaansche beschouwing van het leven van den mensch en van de maatschappij, de geschiedenis. Het is duidelijk, dat, wat betreft de geschiedenis, de beschouwing in een raam, waarvan de verdeeling bepaald is door deze voorstelling van initiatie, moeilijk kan overeenstemmen met de moderne West-Europeesche beschouwing, die geleidelijken groei en ontwikkeling verwacht te zien. Verscheidene episoden uit de Javaansche geschiedschrijving en de Javaansche geschiedenis en de daarmee verbonden mythologische en epische literatuur uit ouderen en jongeren tijd kunnen dan ook alleen uit de initiatie-voorstelling begrepen en verklaard worden.

Een navorsching van deze initiatiegedachte in de Javaansche letterkunde zou in vele verhalen een helderder inzicht kunnen geven. Ook in het Javaansche leven zullen er vele gebruiken en vele karaktertrekken mede in verband te brengen zijn. De gedachte aan wijding, die den overgang van de eene groep in de andere mogelijk maakt, wortelt in overoude voorstellingen, welke al het bestaande indeelen in klassen, die onderling in zeker verband staan. De wijding, het sacrament, maakt het voor den mensch mogelijk van één groep der classificatie tot een andere, hoogere over te gaan. Het verband met in bijna alle godsdiensten aanwezige begrippen is duidelijk. Op de beteekenis van deze gedachte aan wijding heeft Dr. Rassers reeds herhaaldelijk en terecht gewezen in verband met verschillende episoden uit werken der Javaansche letterkunde. Hier worde verwezen naar hetgeen boven over zijn zienswijze gezegd is, n.m.: dat voor het verband van de gedachte aan wijding met een ,,primitieve'' stamorganisatie op Java slechts met moeite flauwe aanwijzingen te vinden zijn.

Het samenzijn van Sénapati met Lawéjan in Lipoera en van Soeltan Agoeng met Djoeroe Taman op den Mĕrapi moet dus niet alleen als een ontmoeting van den Vorst met den Middelaar, den dienenden Beschermer van zijn geslacht begrepen worden. Het is op te vatten als een deel van 's Vorsten wijding of liever zelfwijding, zijn Reize en Ingang tot een hoogeren Levensgraad. Het passieve element, het ontvangen van ritueele wijding en hoogere wijsheid, is zeer op den achtergrond geraakt. Dit kan men waarschijnlijk ook elders in de Javaansche

letterkunde opmerken. Van een ritueele onderwijzing vindt men in het Sénapati-verhaal in de Babad alleen nog maar iets terug in de ontmoeting met Soenan Kalidjaga, den Wali (Heilige van den Javaanschen Islam), na de terugkomst van het bezoek aan de Zuidzee. Men herinnere zich: de Wali's behooren tot de Sadjarah Panĕngĕn, den Ouderen, Rechter Stamboom van de Javaansche geschiedbeschouwing.

Lawéjan treedt in Lipoera niet anders handelend op dan dat hij 's Vorsten voeten masseert (pidjĕt). Daar deze bewerking voor een deel magische versterking ten doel heeft, blijkt hieruit wel reeds Lawéjan's oorspronkelijke taak bij deze gelegenheid, n.m.: beschermende Geleider van Sénapati te zijn bij de initiatie. Voor den Javaanschen dichter was deze functie van hem, evenals het ritueel van de wijding (in tegenstelling tot de gedachte zelf aan Wijding en Ingang tot een hoogeren graad), echter blijkbaar niet meer duidelijk.

Beter is die functie van Geleider echter nog zichtbaar in het aangehaalde verhaal uit de Oesana Djawa. Dit is gedeeltelijk een versie van het Middelaar-verhaal. De Ring (het Beginsel, het Lichtende Juweel), die in het bezit is van de Oudere Linie, wordt door Lawéjan aan den Jongen Vorst gegeven. Gedeeltelijk is het echter ook nog een wijdings-verhaal. De Jonge Vorst wordt in persoon door Lawéjan bij den Heer van de Oudere Linie, den Ouden God van het Aardvuur, Baṭara Brama, gebracht. Hij ontvangt van hem, behalve den Ring, ook een naam (een wijdingsnaam) en een geheime spreuk.

Dit verhaal van de Oesana Djawa is blijkbaar de weg, waarlangs men het gemakkelijkst komt van het begrip Sakènḍèr-Middelaar, dat het eerste deel van de S. Baron Sakènḍèr verschaft, tot dat van Middelaar-Geleider-Lawéjan. Ook langs een ander punt is er nog een lijn van verbinding: men denke aan de gelijkstellingen Lawéjan-Geleider-Sĕmar (Oesana Djawa en Wajang) en Sĕmar - Maja - Kanékapoetra-Middelaar-Sakènḍèr (S. Manikmaja en S. Baron Sakènḍèr). Langs beide wegen komt men tot het besluit dat Sakènḍèr en Lawéjan in wezen zijn: de Middelaar-Geleider van den Vorst. Dit is de sleutel van het geheim van de S. Baron Sakènḍèr.

Nog eenige opmerkingen mogen aan deze bespreking toegevoegd worden. Vooreerst dat men rekening moet houden met de mogelijkheid, ja waarschijnlijkheid, dat Sénapati en ook Soeltan Agoeng, om van de latere Vorsten niet te spreken, werkelijk een wijding hebben ondergaan, berustend op de boven ontwikkelde gedachten.

In de Babad volgt Sénapati's tocht naar Lipoera onmiddellijk op den mislukten aanslag op zijn leven door Ki Botjor en het feest, aan de van Padjang naar Mataram overgeloopen Mantri's Pamadjĕgan gegeven. Het kan zijn dat deze beide feiten mede behooren tot het voorspel van de initiatie zelve. Het is echter ook mogelijk dat ze in werkelijkheid aan de wijding voorafgingen, en de reden of de aanleiding waren, waarom Sénapati naar Lipoera ging om den wil van de Godheid uit te vorschen, en zich voor te bereiden tot de taak die hij ging aanvaarden. Deze voorbereiding in retraite voor een belangrijke taak of beslissing, een zelf gezochte wijding, komt ook nu nog niet zelden voor.

Men kan zich dus voorstellen, dat Sénapati de geschiedenis met de Mantri's en met Ki Botjor, zijn eerste belangrijke succes en zijn redding, heeft opgevat als bewijs van zijn eigen Zending. Na de wijding (Lipoera, de rivier, de Zuidzee en de onderwijzing van Soenan Kalidjaga) begint dan zijn optreden naar buiten, de versterking van zijn hoofdplaats en de strijd tegen de overige Vorsten van Java en tegen zijn Leenheer, den Soeltan van Padjang. Dat het verhaal van Ki Botjor

in de S. Baron Sakènḍèr is opgenomen, bewijst in ieder geval wel dat de schrijver meende dat het in nauw verband stond met het in Lipoera gebeurde. Dat het verhaalde op werkelijkheid berust, is zeer waarschijnlijk.

De aanslag van Ki Botjor op het leven van Sénapati komt zoowel in de Babad in proza (uitg. Meinsma) als in de Babad Padjadjaran voor. Het daar verhaalde is in het kort dit:

In den tijd voordat Panĕmbahan Sénapati Padjang veroverd had, knoopte hij banden aan met de Mantri's Pamadjĕgan van Kĕḍoe en Bagelèn [29]). Hij ontving hen in Mataram; zij kwamen er ten slotte toe hem de schatting of hommage (boeloebĕkti) af te dragen, die zij schuldig waren aan den Soeltan. Daarmede erkenden zij hem als hun Hoofd, dat tusschen hen en den Soeltan stond.

Eén dezer Mantri's, Ki Botjor, d.i. de Heer van Botjor, twijfelde er echter aan of Sénapati werkelijk er toe bestemd was boven hem te staan. Hij stelde hem op de proef door een aanslag te doen op zijn leven met zijn kris Kĕbo Dĕngĕn. Toen die aanslag mislukte ten gevolge van de groote magische kracht (sĕkti) van Sénapati, onderwierp hij zich. Sénapati's onkwetsbaarheid was hem het bewijs van zijn voorbeschikt zijn tot Vorst.

In de Babad Padjadjaran lokt Sénapati zelf eenigermate de levering van dit bewijs van onkwetsbaarheid uit, door zijn woning niet te laten bewaken. In alle drie de werken, S. Baron Sakènḍèr, proza-Babad en Babad Padjadjaran volgt op deze episode het verhaal van den tocht naar Lipoera.

De drie aangehaalde werken vertellen niets over de herkomst van den Heer van Botjor. Dienaangaande geeft de Babad Pasir echter eenige aanwijzingen. Dit is een plaatselijke Babad, de geschiedschrijving van het geslacht van de Heeren van Pasir, den ouden naam van Poerwakarta in Banjoemas (uitg. Knebel, Verh. Bat. Gen. 51).

In de Babad Pasir wordt Botjor genoemd onder de Oostelijke onderhoorigheden van Pasir in den ouden tijd vóór den Islam. Die onderhoorigheden worden voorgesteld als landen van schoonzoons van Adipati Kanḍadaha van Pasir Loehoer. (Zijn naam is waarschijnlijk een van de vele bijvormen van Kanḍihawa, een van de mythische Eerste Vorsten). In Botjor vestigde zich in later tijd Pangéran Ṭolé, de zoon van Pangéran Sénapati I, welke de eerste Moslimsche Vorst van Pasir was en de trouwe vazal en krijgsoverste van den (eersten) Soeltan van Dĕmak. Pangéran Tolé viel echter weer van Dĕmak en den Islam af. Hij werd toen verdreven uit Pasir door een krijgsmacht van den (tweeden) Soeltan van Dĕmak, nadat hij verraden was aan zijn vijanden door zijn oom en patih Wirakantjana. Deze volgde hem toen op in Pasir als Pangéran Sénapati II.

De Heer van Botjor, die Panĕmbahan Sénapati van Mataram niet boven zich wilde erkennen, was, kan men veronderstellen, wellicht een afstammeling van Pangéran Ṭolé. Heeft het bewustzijn van zijn oude afkomst hem belet, zich te onderwerpen aan den Heer van het pas in opkomst verkeerende Mataram, dien hij als een man uit het volk (wong tjilik noemde hij hem volgens de Babad) verachtte? Men bedenke ook dat de titelnaam, dien de Soeltan van Padjang aan den Heer van Mataram gegeven had, Sénapati („Generaal''), dezelfde was als die, welke de eerste Moslimsche Vorst van Pasir, waarschijnlijk een der voorvaderen van den Heer van Botjor, van den Soeltan van Dĕmak gekregen had. Ki Botjor moest zich dus minstens gelijk

29) Mantri is o.a. de titel die in vroeger tijd de Vorsten of Heeren, die onderworpen en vazal geworden waren, aan het Hof van hun Leenheer droegen als zij hun schatting of hommage (padjĕg, oepĕti, boeloebĕkti) kwamen aanbieden bij hun verplichte Hofreize. De Heeren van de Preanger Landschappen („Regenten'') droegen dien titel in Mataram (zie Dr. de Haan, Priangan III bladz. 185).

achten aan Sénapati. Slechts een doorslaand bewijs van bovenmenschelijke kracht, onkwetsbaarheid, kon hem overtuigen van Sénapati's roeping, Vorst van geheel Java te worden.

Hoe dit bewijs van onkwetsbaarheid geleverd is voor Ki Botjor en voor de Javaansche geschiedschrijving, worde hier niet besproken. Dat is een zaak die van uit de psychologie beschouwd moet worden. Volgens de S. Baron Sakènḍèr werkt Lawéjan, die hier blijkbaar reeds optreedt als de bovenmenschelijke dienende Beschermer van het Mataramsche Vorstengeslacht, er toe mede dat Ki Botjor zich onderwerpt.

Men deelt mij nog mede dat Ki Botjor's kris Kĕbo Ḍĕngĕn thans, echter niet als poesaka, in den Kraton van Soerakarta bewaard wordt, na in veler handen geweest te zijn. De eerste bezitter, wiens naam overgeleverd wordt, zou een R. T. Tonḍanagara, Boepati Najaka Bĕkĕl Djawi, geweest zijn. Indien aangetoond werd dat deze Regent connecties bezat met Botjor, en dat hij de kris daarvandaan had, zou hiermede een eigenaardig bewijs voor de historiciteit van het Babad-verhaal geleverd zijn.

In de Babad Padjadjaran heeft de ontmoeting van Soeltan Agoeng met Sakènḍèr (Djoeroe Taman) op de Mĕrapi plaats vóór de veldtocht tegen Djakarta. Evenals in het geval van Sénapati, vertrekt Soeltan Agoeng daarna naar de Zuidzee om Njahi Lara Kidoel te ontmoeten. Mag men hier niet een aanwijzing in zien, dat ook voor Soeltan Agoeng dit samenzijn met den Beschermer en Geleider van zijn geslacht een wijdingsretraite was, voordat hij besloot de Hollanders uit Djakarta te gaan verdrijven? Voor deze veronderstelling kan men een bevestiging vinden in de S. Baron Sakènḍèr. Dat dit werk het verhaal van den veldtocht tegen Djakarta bevat, wijst er op, dat de schrijver deze tocht in verband bracht met de ontmoeting van den Vorst van Mataram met zijn Beschermer en Geleider. Slechts heeft de schrijver de twee wijdingsretraites, die van Sénapati en die van Soeltan Agoeng, in één doen vloeien, en daardoor de voorstelling gewekt alsof Sénapati reeds tegen Djakarta optrok.

Wat de verhouding is van Manglarmonga, den Sprekenden Vlieger in Lipoera, tot Lawéjan is nog niet geheel duidelijk. Blijkbaar willen zoowel S. Baron Sakènḍèr als de Babad Padjadjaran hem voorstellen als ondergeschikt aan Lawéjan; hij wordt gelijkgesteld met Garoeḍa, Sakènḍèr's volgeling. Mag men aannemen dat hier een plaatselijke overlevering van Imagiri, dat daar een voorspellende vogel huist, in de twee werken versmolten is met het verhaal van Lawéjan, den dienenden Beschermer en Geleider van de Vorsten van Mataram, in verband met de voorstelling, dat er bij de initiatie of zelfwijding bovennatuurlijke dieren of demonen optreden ?

Van belang is ook de verhouding van Djoeroe Martani, Lawéjan, en Djoeroe Taman. Djoeroe Martani is de patih, later Rijksbestuurder van de eerste Vorsten van Mataram, een figuur te stellen naast Gadjah Mada van Madjapahit. Het is echter volstrekt niet uitgesloten, ja zelfs waarschijnlijk, dat de geschiedschrijving, zooals bij Gadjah Mada, zoo ook bij Djoeroe Martani, voor de teekening van zijn type karaktertrekken ontleend heeft aan figuren van de mythe of het sprookje. Wat betreft Gadjah Mada zie men de verhalen van de Kiḍoeng Rangga Lawé (in Dr. Berg's Historische Traditie, blz. 87). Djoeroe Martani staat klaarblijkelijk in verbinding met den Mĕrapi. Terwijl in de S. Baron Sakènḍèr Sénapati uit Lipoera naar het Zuiden gaat, vertrekt Djoeroe Martani naar het Noorden. De Babad vermeldt ook, dat hij zich daar aan overpeinzingen overgaf. Het is opmerkelijk, dat zoowel in Jogjakarta als in Soerakarta de Kapatihan, 's Rijksbestuurders Hof, ten Noorden van den Kraton, het Vorstenverblijf,

gelegen is. Het verband met een classificatie der hemelstreken wordt hierdoor waarschijnlijk.

Er bestaat zelfs reden om te veronderstellen dat Djoeroe Martani in zeker opzicht identiek is met Djoeroe Taman, den Berggod, en den Dienaar van Soeltan Agoeng. In de Babad krijgt de Berggod het Paard Sĕmbrani te bewaren, in de S. Baron Sakènḍèr wordt Sĕmbrani, gemetamorphoseerd tot Lĕmboe Andini, een dienaar van Djoeroe Martani. Ook in de namen van Djoeroe Martani en Djoeroe Taman zou men overeenkomst kunnen ontdekken, wanneer men martani van tani af wil leiden. Hier kan niet verder worden ingegaan op deze verhouding van Patih, Berg- of Aardgod en Beschermer van het Vorstengeslacht, ofschoon het belang er van duidelijk is. Vooral ook in verband met de tegenstelling Patih tegenover Vorst, die in de Javaansche bespiegelende letterkunde zoo vaak voorkomt, en de boven besproken tegenstelling Oudere Linie tegenover Jongere, Heerschers-Linie. Of men hierbij ook de tegenstelling Désa, Tani tegenover Nagara, Pradja mag betrekken, is te overwegen. Een groot aantal Babad-teksten zouden daartoe te doorzoeken zijn.

Over het verband van het Paard Sĕmbrani en den Berggod kan nog het volgende worden opgemerkt volgens mededeelingen van Ir. Moens. In eenige désa's in Midden-Java komen nog paardenoffers voor, bijv. in Pantjot op de Lawoe-helling in Soerakarta en in Kĕḍoe. Men heeft die offers naar het schijnt versierd met de deftige naam aswaménda (ontleend aan het Sanskriet açwamedha) en verwondert er zich dan over dat er geen ménda (geit) bij te pas pleegt te komen. Ofschoon wellicht in oorsprong verwant aan het oude Indische offer, dat wij kennen uit de Sanskriet-letterkunde, is dit Javaansche désa-offer toch eerder in verband te brengen met de voorstelling van de Babad, dat op den Mĕrapi bij den Berggod een gevleugeld paard huist. Hierbij is ook te bedenken, dat Sĕmbrani een Vuur-aard heeft [30]), en in welke andere verbanden hij optreedt.

Voor een juist begrip van de groep van dieren in de S. Baron Sakènḍèr, Lawéjan, Manglarmonga, Lĕmboe Andini en Kĕbo Koemalé, moet men bedenken dat de neiging tot het vormen van viertallen bijgedragen kan hebben tot het formeeren van deze groep. De eene helft, Lawéjan en Manglarmonga, behoort bij Sénapati in het Zuiden, de andere bij Djoeroe Martani in het Noorden. In vele Javaansche overleveringen is deze neiging tot viersplitsing opgemerkt. Zij staat ongetwijfeld weer in verband met een classificatie, en wel een kosmische, zich richtend naar de windstreken. De verklaring van de bijzonderheden hiervan laat echter nog op zich wachten.

Terwijl de herkomst van Lawéjan, Manglarmoena en Sĕmbrani nu althans eenigermate duidelijk is, is dit met de twee andere dieren, de koe Andini en de buffel Koemalé veel minder het geval. Op zichzelf is Lĕmboe Andini bekend genoeg als een Rund met bovennatuurlijke kracht, verwant of ontleend aan de figuur van een Rund, die voorkomt in de Sanskriet-literatuur. Aangaande den Buffel deelt men mij nog mede dat Kjahi Mahésa Koemali de naam is van een poesaka-piek van den Kraton van Soerakarta, naar men zegt, afkomstig uit Taroeb en de toendjoeng (het onderstuk) van Kjahi Plèrèd. Het verband van deze piek met het verhaal van de S. Baron Sakènḍèr is mij nog niet duidelijk. Van de verbinding van het Rund met den Buffel zou ik echter geen ander voorbeeld weten te noemen dan het volgende.

In de S. Manikmaja wordt verteld van Kĕbo Danoe Kalamoertja en Banṭèng Kalasrĕnggi. Dit zijn een paar van de kin-

30) Prof. van Ronkel heeft waarschijnlijk gemaakt, dat aan het woord sĕmbrani in zijn Tamilvorm de beteekenis Roodkleurig toekomt. (Bijdr. Kon. Inst. 7e Reeks IV).

deren van Poeṭoet Djanṭaka, die het pas opgekomen rijstgewas in Mĕḍang komen verwoesten. Ze worden getemd door Sĕngkan en Toeroenan, zoons van Anḍong Ḍaḍapan en Gaḍing Pangoekir, van Mĕḍang Agoeng. Deze gebruiken daartoe zweepen (pĕtjoet) van rotan woeroek, die zij uit hun schaamte te voorschijn doen komen.

In Sĕngkan en Toeroenan, die Mangoekoehan, den Eersten Vorst van Mĕḍang Kamoelan, komen bijstaan, kan men wellicht eenige gelijkenis opmerken met Djoeroe Martani en Nitik Wongsadipradja [31]). Dezer beiden connectie met de landbouw, de Aarde en de Oudere Linie zou daardoor ook weerbevestigd worden. Met het verhaalde in de S. Manikmaja staat misschien in verband een thans nog in zwang zijnd gebruik. Met Garĕbĕg Moeloed Dal (eens in de 8 jaar) plegen in Soerakarta, waarschijnlijk ook wel in Jogjakarta, de boeren in nog grooter getale dan anders naar Stad te komen. Ze nemen zweepen (pĕtjoet) en genaaide zakjes (kanṭong) mee. Terwijl het kanon voor de Sitinggil wordt afgeschoten (men denke aan de geluid- en vuur-magie) klappen zij met den zweep. Wanneer zij weer in hun dorpen zijn teruggekeerd, worden deze voorwerpen als geluk aanbrengend beschouwd en gebruikt.

Het bovenstaande moge voldoende zijn om de aandacht te vestigen op de belangrijke vragen, die zich vastknoopen aan het verhaal van Sénapati's bezoek aan Lipoera. Het is hier niet de plaats te pogen een bespreking te geven van de andere episoden van het tweede deel van de S. Baron Sakènḍèr, welke betrekking hebben op de komst en het verblijf der Hollanders op Java. De Prinses Tanoeraga is hiervan blijkbaar het middelpunt, vanwaar uit het verhaalde verklaard moet worden; waarschijnlijk heeft ook hier de gedachte aan de Oudere en de Jongere Linie nog invloed. Daar Sakènḍèr echter niet meer optreedt, vallen deze verhalen buiten het onderwerp van dit opstel.

Met de bespreking van het slot van Sakènḍèr's loopbaan is ook het einde van dit opstel bereikt. Voor een uitsluitend modern Westersch geschoold verstand in die loopbaan van Alexander-Sakènḍèr wel een zeer vreemde: van den Macedonischen Koning tot een dienenden geleidegeest van een Javaansch Vorstengeslacht. Maar over dit vreemde moet men zich niet verwonderen. Verwonderlijk is eerder, dat het Westersch geschoold verstand nu nog slechts met moeite den weg kan volgen, die de gedachten van den Javaanschen schrijver gingen, toen hij in zoo verschillende verhalen de uitdrukking van dezelfde ideeën zag en de figuren in harmonie en methode vereenigde binnen het raam van zijn werk. En bewonderenswaardig is de eenheid van opzet en beschouwing, die hij daarbij heeft bewaard.

Als geschiedschrijving verdient de S. Baron Sakènḍèr dan ook allerminst het misprijzende oordeel, dat er over is uitgesproken tengevolge van onbekendheid met de gedachten, die den schrijver hebben geleid. Integendeel, het werk is te waardeeren als een goed voorbeeld van Javaansche geschiedschrijving, uitgaande van Javaansche gedachten. Dat het niet bruikbaar is als geschiedwerk of als bron voor de geschiedenis in modern West-Europeeschen zin, is te wijten alleen daaraan, dat de moderne geschiedschrijving van andere gedachten pleegt uit te gaan.

---

31) Met betrekking tot den naam Wongsadipradja (Wongsa van het Rijk) moge hier verwezen worden naar het gebruik van wongsa in ouder Javaansch in de beteekenis van (vaak oudere) half-broeder van den Vorst, geboren uit een bijvrouw, vandaar uitgebreid tot santana (zie mijn vertaling van een Oud-Javaansche oorkonde, Djawa 1926).

UIT DE JAVAANSCHE CULTUURBEWEGING

VERSLAG VAN HET TWEEDE SOENDAASCH TAALCONGRES

gehouden te Bandoeng op 8 tot en met 10 September 1927.

In den na-avond van 8 September 1927 werd in de groote zaal van de societeit „Ons Genoegen" te Bandoeng het 2de Soendaasch Taalcongres geopend door den Voorzitter van het Java-Instituut.

Het Bestuur was vertegenwoordigd door den Voorzitter Prof. Dr. Hoesein Djajadiningrat, den Secretaris S. Koperberg en het lid J. Kats.

De Commissie van ontvangst bestond uit de heeren: R. Sastra Atmadja, hoofdschoolopziener te Bandoeng, M. Padmadinata, M. Karta Atmadja, R. Moechlis, R. Prawira Soetignja en M. Sastradipoera.

Daar deze avond de avond van Moeloed was, ging de bijeenkomst niet met feestelijkheden gepaard.

Vrijdag 9 September.

Te 8 uur v.m. werd de eerste zitting van het Congres geopend door den Voorzitter. De Directeur van Onderwijs en Eeredienst was vertegenwoordigd door den heer J. Kats, de resident van Midden-Priangan door den assistent-resident Tydeman, de Adviseur voor Inlandsche Zaken door Dr. De Vries, de Inspectie van het Inlandsch Onderwijs te Bandoeng door den heer Witte. Verder bevonden zich onder de ongeveer 200 aanwezigen: de burgemeester van Bandoeng, de patih, de afgevaardigden van de Vereeniging Pasoendan, van de Volkslectuur en van de Regentschapsraden te Poerwakarta, Bandoeng, Garoet, Tjiamis, Tjiandjoer, Soemedang en Soekaboemi (Mr. Cornelis en Buitenzorg zonden bericht van verhindering). De Soendaneesche deelnemers aan het congres, onder wie zeven dames, waren meest onderwijzers en schoolopzieners. Verder waren ook eenige Europeesche onderwijzers, voornamelijk van het V. I. O., tegenwoordig (de heeren v. d.Dussen, Deenik, Gaikhorst, Spijkerman, Nieuwenhuizen e.a.) en de Handleiding-adviseur, de heer Boswinkel. Onder de leden van de Pers werden opgemerkt twee Soendasche verslaggeefsters van het Persbureau „Pait".

Nadat de voorzitter de aanwezigen heeft welkom geheeten en gewezen heeft op het belang van deze bijeenkomst in verband met het streven naar „eenheid in de taal", leest hij een telegram voor van den Directeur van Onderwijs en Eeredienst, die zijn beste wenschen aanbiedt voor het slagen van het congres. Spreker deelt verder o.m. in verband met eenige op het vorig Congres uitgesproken wenschen mede, dat op de Rechtshoogeschool gelegenheid wordt gegeven om een cursus in het Soendaasch te volgen en dat het Java-Instituut een commissie „Sastra Winangoen", heeft ingesteld die zich bezighoudt met de bestudeering van onderwerpen, de taal betreffende.

Hierna krijgt de heer Kats het woord. Spreker wijst op het groote belang van taal en taalonderwijs. De ontwikkeling van de taal hangt van het volk zelf af; van hoogerhand kan hier niet regelend worden opgetreden, zooals bij het onderwijs in de taal het geval is. Bij dit laatste doen zich echter verschillende moeilijkheden voor. Spreker merkt op, dat het voor het slagen van het onderwijs in de moedertaal van groot belang is, hoe de betrokkenen zelf staan tegenover de beoefening van hun taal. Tot nog toe is de waardeering van het onderwijs in de landstaal dikwijls niet groot: men meent daarvan wel voldoende op de hoogte te zijn en geen verder onderricht noodig te hebben. Hierin zal verandering moeten komen, wil dit onderwijs aan het doel kunnen beantwoorden. Een andere moeilijkheid is het vinden van geschikte leerkrachten, waarvoor hoofdzakelijk inheemsche taalonderwijzers in aanmerking zullen moeten komen. Er bestaat hoop, dat in dezen een oplossing zal worden gevonden. En eindelijk biedt het leerplan dikwijls bezwaren, doordat er groot gevaar van overlading bestaat in verband met het vrij groot aantal talen, dat moet worden onderwezen. Spreker vertrouwt, dat bij de besprekingen op dit Congres eenige lijnen zullen worden aangegeven, langs welke bestaande moeilijkheden zullen worden opgelost en brengt de beste wenschen van den Directeur van Onderwijs en Eeredienst over voor het slagen van het Congres.

De vertegenwoordiger van Volkslectuur, R. Poeradiredja, van Mr. Cornelis, wijst erop, in welk nauw verband het verschaffen van goede lectuur aan het volk staat tot de ontwikkeling van taal en cultuur en hoopt van dit congres goede resultaten ten aanzien van beide.

De vertegenwoordiger der regentschapsraden wenscht uiting te geven aan appreciatie voor het streven van het congres ter bevordering van de kennis en het gebruik der Soendasche taal, welke immers het voermiddel is der gedachte bij de beraadslagingen in de regentschapsraden.

De vertegenwoordiger van het hoofdbestuur der vereeniging Pasoendan dankt het Java-Instituut, waar dit het initiatief heeft genomen voor het congres in het belang der Soendasche taal.

De heer Soeriadiradja houdt vervolgens zijn aangekondigde rede over de „Soendasche standaardtaal" en het gebruik van Lemes in het Soendaneesch, welke spreker met evenveel geest als humor weet voor te dragen. Hij betoogt, dat er maar één Soendasche taal bestaat, al wordt gesproken van Bandoengsch of Bantensch Soendaasch, en dat één standaardtaal noodzakelijk is zoowel voor een algemeene omgangstaal als voor een alge-

meene schooltaal, dus dezelfde taal in de conversatie en bij het onderwijs.

Het eerst werd behoefte gevoeld aan een standaardtaal bij de oprichting van de Inlandsche kweekschool te Bandoeng, vooral door toedoen van R. Moehamad Moesa van Garoet en van wijlen den bekenden heer Holle. Hierover bestaat weleens verschil van meening, bijv. Ardiwinata en zijn medestanders wenschen als zoodanig de taal, zooals die in Oost-Priangan wordt gesproken. Deze wensch berust echter volgens spreker op een vaag, niet juist of onvoldoend geargumenteerd begrip. Op de door hem aangevoerde gronden stelt spreker voor, de taal van Bandoeng als standaard-Soendaasch aan te nemen. Slechts twee goede schoolboeken zijn geschreven in de door spreker aanbevolen standaardtaal, n.l. Roesdi djeung misnem en Pepetètan. Op dit gebied moet nog veel worden gedaan, dat buiten de macht van particuliere zijde ligt en dus van regeeringswege moet worden begonnen. (Applaus)

Hierna pauze, van welke gelegenheid de onvermijdelijke fotograaf gebruik maakt om van de aanwezigen een opname te doen. Het aantal congressisten is intusschen zoodanig vermeerderd, dat de zaal zoo goed als geheel gevuld is.

Nu komen de debaters aan het woord.

Adiwidjaja merkt op, dat alleen Soendaneezen hun taal de baas zijn en verzoekt een motie voor te stellen : dat alleen Soendaneezen onderwijs geven in het Soendaasch. Hij wenscht verder afschaffing van de minder goede leerboeken, maar niet vóór er betere in de plaats zijn gekomen.

De heer Djajamihardja wenscht het voor den Soendanees vreemde woord ,,mantri-goeroe'' veranderd te zien in ,,wadana-sakola''.

De heer Prawiradinata stelt voor, de bestaande vaktermen in vreemde taal door eigen termen te doen vervangen, in verband waarmede het Java-Instituut een commissie benoeme, welke die termen in het Soendaasch heeft te vertalen.

De heer Satjadibrata betoogt de noodzakelijkheid, naar juiste middelen om te zien, teneinde een juiste woordenlijst voor een standaardtaal samen te stellen, niet buiten den Soendanees om. Laat het niet gaan als met de spelling, waar men heeft beslist, buiten den Soendanees om.

De heer Poeradiredja is 't ook met inleider eens en wenscht spijkers met koppen te zien slaan. Het Java-Instituut zou dan een regeerings-opdracht kunnen uitlokken tot samenstelling van een standaard-woordenboek zoodat in een lang-gevoelde behoefte kan worden voorzien.

De inleider, Soeriadiradja, beantwoordt de voorgaande sprekers, met wie hij het in vele opzichten eens is. Maar hij verwacht niet uitsluitend heil van het vragen om hulp of opdrachten van de regeering. Men moet zelf beginnen met de handen aan den ploeg te slaan, door zelf aan te vangen met een woorlijst samen te stellen en intusschen van de regeering gedaan te zien krijgen, dat deze een opdracht geeft tot een zoodanige samenstelling. Spreker geeft voorbeelden van fouten in en van onvolledigheid van het bestaande Woordenboek van Coolsma. Men zou kunnen beginnen met een lijst samen te stellen zooals de Maleische Kitab Logat Melajoe.

De heer Prawiradinata wil niet alleen onderwijzers, maar ook deskundigen in de commissie van samenstelling.

De heer Soeriadiradja gaat hiermede accoord, maar wijst de vereeniging ,,Sastrawinangoen'' aan voor het verrichten van het noodige voor de samenstelling van een nieuwe woordenlijst.

De inleider, Soeriadiradja, die de vergadering steeds weet te boeien door de geestige invallen, waarmede hij zijn rede voor de toehoorders smakelijk maakt, zoodat zij door menig lachsalvo wordt onderbroken, krijgt nu het woord ter behandeling van de basa lemes. In het Soendasche periodiek Poesaka Soenda is van deze taal reeds een lijst gepubliceerd, waarop geene aanmerkingen zijn binnengekomen. Spreker constateert, dat het gebruik van lemes is toegenomen en zelfs eenvoudige kampong-menschen onder elkaar zich hoe langer zoo meer daarvan bedienen.

Daarom acht spreker het noodzakelijk, voor lemes vaste taalregels vast te stellen. Van groot belang is het goede gebruik van de taal door de officieele personen en lichamen, bijv. de Regentschapsraden, daar het volk steeds geneigd is om dit als voorbeeld te nemen. Inleider stelt daarom voor, bepaalde regels vast te stellen voor het gebruik van lemes en van termen, bijv. in dienstbrieven.

Verdere sprekers bewegen zich op technisch gebied en komen meer in de détails, doch zijn het met inleider eens. Alleen wordt door een hunner opgemerkt, dat de uitgedrukking basa lemes verkeerd is en ten rechte moet luiden: oendak oesoek basa Soenda.

De heer Satjadibrata, die bovenstaande opmerking heeft gemaakt, deelt nog mede, dat hij zelf vroeger een lijst van lemes-woorden bij Volkslectuur heeft ingezonden, welke echter niet is aangenomen.

De heer Prawira Atmadja acht 't niet zoo moeilijk, lemes te spreken tot hoogeren, maar wel tot een tusschengroep, in verband waarmede hij een voorschrift omtrent de juiste toepassing nog als een open vraag meent te moeten beschouwen.

De heer Djajamihardja vindt het antwoord op deze vraag in een juiste mate van zelfkennis; dan is de gewenschte toepassing niet moeilijk. Gaat overigens met inleider accoord.

De heer Soeriadilaga hoort tot zijn vreugde weer van Djoeragan ,,Sastra Winangoen'' gewagen en houdt een pleidooi voor het behoud en de verbreiding van het lemes.

De heer Salmoen wijst er op, dat ook in lemes dialecten bestaan, waarmede rekening moet worden gehouden, ter voorkoming dat het Soendaasch wordt benadeeld en taalschatten verloren gaan.

De heer Soeriadiradja wijst er op, dat er voortdurend nieuwe lemes-woorden ontstaan. Men moet vaststellen, wat op een gegeven oogenblik in gebruik is, en alle

gevallen opnemen, welke reeds vaststaan. Daar buiten zal altijd eenige willekeur blijven heerschen. Het lemes van een dialect is niet buitengesloten. De vraag is: Is of komt het woord algemeen in gebruik?

De voorzitter vat de besprekingen samen in: 1° Vaststelling eener standaardtaal en 2° Overzetting van nieuwe vreemde woorden in Soendaneesche, op te nemen in een woordenlijst. Aan de regeering behoeft voorloopig niets te worden gevraagd; de zaak ware over te laten aan „Sastra Winangoen", met behulp van deskundigen, wat betreft de technische termen. De lijst moest dan in de Poesaka Soenda worden opgenomen om later in boekvorm te worden uitgegeven.

De heer Soeriadiradja raadt aan, dat het Departement van Onderwijs opgave van die termen vraagt aan het Landbouw-departement enz. enz. en die dan doet opzenden aan „Sastra Winangoen".

De heer Poeradiredja deelt mede, dat bij Volkslectuur reeds een lijst van termen bestaat, zoodat deze kan samenwerken met „Sastra Winangoen".

De voorzitter gaat hiermede accoord en schorst te 1 uur de vergadering.

Om 6 uur n.m. heropende de voorzitter de zitting en werd het woord gegeven aan den heer Satjadibrata, die tot onderwerp had gekozen „Tembang Soenda". In een keurig betoog leverde hij een beschouwing over het onderwerp op een wijze, welke de belangstelling zijner hoorders van het begin tot het eind wist vast te houden. Door zelf eenige liederen voor te dragen, lokte spreker herhaaldelijk applaus uit. Hij wees op de lieflijkheid van den volkszang der Soendalanden en gispte de gewoonte zijner landslieden, om hun nationalen zang te verwaarloozen en allerlei vreemde lagoe's en muziek te zingen. Daar hij zelf den Soendaschen zang meester is en over een goed stem-orgaan beschikt, slaagde hij er in, in zijn voordracht ook in letterlijken zin muziek te leggen. Spreker leverde een muzikale voordracht, welke zijn gehoor in geestdrift bracht en ervan getuigde hoe hij den zang van zijn volk oprecht liefheeft. Met een zijner jeugdige collega's bracht hij een Soendaasch duo ten gehoore, dat eveneens hartelijk werd toegejuicht.

Hij slaagde er alleszins in, een schitterend pleidooi te leveren voor het bestaansrecht en de schoonheid van den Soendaschen zang, en oogstte dan ook een daverend applaus.

Het volgende onderwerp was „Kawih Soenda" door den heer Mahjar Koesoemadinata, die zijn voordracht, welke ook handelde over den zang der Soendaneezen, accompagneerde met een rebab, het nationale tweesnarig strijk-instrument. Ook hier weer een muzikale voordracht, waarbij de spreker, in dit geval de zanger, er in slaagde, op zeer verdienstelijke wijze de schoonheid van de kawih tot haar recht te doen komen, vooral toen hij bij zijn zang door een anderen rebabspeler begeleid werd. Het herhaald applaus van de aanwezigen bewees volkomen, dat ook deze muzikale spreker er in geslaagd was, zijn gehoor mee te sleepen.

Hierop schorste de voorzitter de zitting.

In den na-avond vulde zich de zaal der societeit „Ons Genoegen" weder geheel met belangstellenden, onder wie vele Europeesche en Soendasche dames. De burgemeester, de heer B. Coops, het lid van den gemeenteraad, Prof. Schoemaker, en andere heeren waren eveneens aanwezig.

Door leerlingen van de H. I. S. te Soemedang, onder leiding van den reeds genoemden muzikalen heer Mahjar Koesoemadinata, werd de Soendasche kinder-opera „Sarkam-Sarkim" opgevoerd en met succes, getuige de herhaalde toejuichingen en lachsalvo's in de zaal. Het stuk — tekst en muziek gecomponeerd door Mahjar in samenwerking met zijne echtgenoote — werd vlot en aardig gespeeld en het muziek-accompagnement droeg er veel toe bij, het spel tot zijn recht te doen komen. Het applaus aan het slot, voor den heer Mahjar, die de muziek-begeleiding en de regie op zich had genomen, was welverdiend.

Zaterdag 10 September.

Zaterdagmorgen te 8 uur heropende de voorzitter de zitting voor een gehoor, dat bijna de geheele zaal vulde.

De heer Djajadiredja behandelde „Het onderwijs in inheemsche talen bij het V. I. O.". Hij begon zijn betoog met er op te wijzen, dat het taalonderwijs in de verschillende Inlandsche scholen van voortgezet onderwijs een onmiskenbare verandering heeft ondergaan. Deze verandering kan volgens spreker geen verbetering worden genoemd, zooals hij nader trachtte aan te toonen. Hij meende, dat het leerplan inzake het onderwijs in de Inlandsche talen op de Mulo-scholen, bij onderbouw O. S. V. I. A. en op de normaalscholen op dezelfde wijze moest worden ingericht.

Spreker erkende de moeilijkheid, om op de Mulo en op de normaalschool hetzelfde taalonderwijs te geven, maar hij twijfelde er niet aan, dat ook in dezen een oplossing te vinden zou zijn. In aanmerking nemende, dat het taal-onderwijs, bestaande uit spreken, lezen, stijl, spraakkunst en aard van de taal (dialect, zinsbouw, enz.), reeds op de Mulo intensief zal moeten worden onderwezen, zag hij de mogelijkheid zoo, dat de eerste drie jaren van normaalschool en kweekschool daarmee overeen komen.

Verder meende spreker, dat in den bovenbouw ook gedoceerd dient te worden: Oud-Javaansch en Oud-Soendaasch; wat betreft het laatste, gaf spreker op het bord eenige voorbeelden. Hij wees er op, dat beide oude talen in sommige deelen een merkwaardige overeenkomst vertoonen en eindigde hiermede zijn voordracht, welke met een hartelijk applaus werd beloond.

Volgende spreker was de heer Satjadibrata over „Het onderwijs in inheemsche talen op de normaalscholen". Hij ving aan met een aanval op het gebruik van vreemde woorden in het Soendaasch, als gevolg van het ontbreken van een volledig woordenboek, op grond waarvan spr. nog eens met klem aandrong op de samenstelling van een standaardwoordenboek.

Komende op zijn eigenlijk onderwerp, leverde spreker een beschouwing over het

groote belang van het onderwijs in de inheemsche talen op de normaalschool, wat betreft het Soendaasch. Zoo dient dit van de lagere school tot in de hoogeschool als voertaal te worden gebruikt. In dit verband stelde hij voor, dat de normaalschool den ondergrond zou vormen van het taalonderwijs, terwijl de Instelling voor Inlandsche Talen de taak op zich zou nemen van taalzuivering en door acheveering de laatste hand zou leggen ter voltooiing van dat onderwijs.

Spreker lichtte zijn voorstel toe en verlangde, dat alle vakken op de Normaalschool in het Soendaasch zullen worden onderwezen. Evenals voor de Nederlandsche scholen een volledig stel leerboeken in het Nederlandsch bestaat vroeg hij voor de normaalschool een volledig stel handleidingen en leerboeken in het Soendaasch. Wel bestaan reeds een taalboek van Soeriadiradja en van den taalcursus te Weltevreden, welke van groot nut zijn. Maar nog ontbreekt een verzameling stijl-oefeningen, welke zeer noodig is.

Voor de spraakkunst is er een boek van Ardiwinata, doch een volledige en up-to-date zijnde grammatica voor de normaalschool blijft nog steeds ontbreken.

Hij blijft aandringen op de samenstelling van een nieuw en volledig woordenboek, dat even noodig is voor de kennis en studie der taal, als de patjoel voor den tani. Ook constateerde spr., dat bij het godsdienst-onderwijs dikwijls de taal wordt bedorven, zoodat hij zou wenschen, dat zulk onderwijs gegeven werd door een paedagoog, die de taal machtig is en beheerscht. (Applaus)

De heer Prawiradinata zet uiteen, wat het doel is van het taalonderwijs voor Soendasche en voor niet-Soendasche leerlingen. Bij het laatste punt wijst hij op de circulaire van den Gouverneur-Generaal, welke het belang van de kennis van Inlandsche talen voor vreemdelingen, i.c. Bestuurs-ambtenaren, erkent. Inderdaad komt het dikwijls voor, dat er misverstand ontstaat door gebrek aan taalkennis.

Vervolgens geeft spreker een overzicht van de methode van het taalonderwijs op de Mulo-scholen. Behalve de door vorige sprekers genoemde onderdeelen is hierbij vertaling in en uit het Soendaasch van veel belang, niet alleen met het oog op de behoeften der practijk, maar vooral ook omdat het taaleigen van de moedertaal zeer wordt verduidelijkt door vergelijking (bij de vertaling) met dat van het Nederlandsch, enz.

Het taalonderwijs op de Mulo-school kan al daarom niet gelijk zijn aan dat op de Normaalschool, aangezien de laatste hiervoor veel meer uren beschikbaar heeft.

Een groote verhindering voor den goeden voortgang van dit onderwijs is daarin gelegen, dat het nog steeds facultatief is. Bij andere vakken denkt men er niet aan de leerlingen te laten kiezen of zij ze al dan niet willen volgen, alleen bij het onderwijs in Inlandsche talen laat men dit over aan de keuze van den leerling.

Spreker zou in een motie van de vergadering wenschen te zien uitgedrukt:

Op alle Mulo-scholen met Soendasche leerlingen m o e t e n deze het onderwijs in hun moedertaal volgen.

(Beter zou nog zijn, als overal het Soendaasch voertaal bij het onderwijs kon worden).

Spreker eindigde met te zeggen, dat de eigen taal hoofdzaak blijft, o.m. omdat men nooit een vreemde taal zoo kan begrijpen als de eigen taal en dientengevolge ook de eigen cultuur. (Applaus)

Daarop begonnen de debatten.

De heer Salmoen was van oordeel, dat op de O.S.V.I.A., de kweekschool en de normaalschool ook het dialect moet worden onderwezen, hetgeen echter de invoering van een algemeene standaardtaal niet uitsluit.

De heer Moechlis kantte zich eveneens tegen het facultatief stellen der Inlandsche talen en achtte het gewenscht, dat door de landskinderen hun moedertaal meer zal worden gewaardeerd.

De heer Soemapradja deelde de bezwaren van den vorigen spreker. Hij wenschte gelijke beoordeeling der Inlandsche talen en van de andere talen, ook op de H.I.S. Moge het Java-Instituut deze wenschen voorbrengen bij de regeering!

De heer Soeriadilaga achtte het wenschelijk, dat vonnissen e.d. in de landstaal worden gesteld en die taal ook bij het godsdienst-onderwijs wordt gebezigd.

De heer Moehjidin vroeg eenige inlichtingen omtrent het aantal lesuren in Inlandsche talen en was er niet voor, dat die nog vermeerderd zouden worden.

De heer Adiwidjaja ondersteunde de motie tot het verplicht stellen van het Inlandsche taalonderwijs.

De heer Soeriadiradja was 't met den heer Djajadiredja niet eens t.a.v. de gelijkstelling van taal-onderwijs op kweekschool. en normaalschool. Dit kan op deze school veel uitgebreider zijn dan op de kweekschool, waar ook Nederlandsch wordt geleerd. Het Soendaasch moet door een bevoegd persoon van het land worden onderwezen.

Tot heden is de eigen letterkunde niet voldoende onderwezen op de Normaalschool en de Kweekschool. De taalonderwijzer is gewoonlijk onvoldoende op de hoogte van dit vak en van de beteekenis er van voor het onderwijs. Het is zeer noodig, dat hij omtrent dit punt de noodige voorlichting ontvangt, om zijn leerlingen ook kennis van de inheemsche letterkunde te kunnen bijbrengen. De taalonderwijzer moet zijn als een lamp, die licht verspreidt over alle onderdeelen van zijn vak. Een degelijke opleiding van taalonderwijzers is zeer gewenscht.

Ook op de lagere school moet het taalonderwijs worden verbeterd. Dit is alleen mogelijk door de leiding van en het toezicht op dit onderwijs over te dragen aan den Inlandschen hoofdopziener en niet te laten in handen van de meerendeels onbevoegde Europeesche inspectie-ambtenaren. Om de waardeering van dit onderwijs bij de leerlingen te bevorderen, moet worden bepaald, dat niemand wordt toegelaten tot de Normaalschool, die niet 6 heeft behaald voor de kennis van de landstaal.

Op de O. S. V. I. A. is het onderwijs in de landstaal van groot belang, waar in de laatste jaren hoofden en volk van elkaar zijn vervreemd. Een goed middel om beide weer tot elkaar te brengen is voor de hoofden een goede kennis van hun landstaal.

Ook de heer Atmawinata was voor het verplicht onderwijs in de Inlandsche talen. De leerlingen ontvangen onderwijs in allerlei ver af liggende talen als Engelsch, Duitsch en Fransch, alleen de eigen moedertaal wordt niet onderwezen.

Schorsing van de vergadering tot 6 uur n.m.

Te 6 uur n.m. krijgen de prae-adviseurs gelegenheid te antwoorden.

De heer Djajadiredja merkt op, dat het leerplan van de Mulo-scholen slechts drie onderdeelen aangeeft, terwijl hij er vijf zou willen hebben, waarmee hij dit leerplan dichter bij dat van de Normaalscholen denkt te brengen. Hij geeft toe, dat er weinig tijd beschikbaar is, daar allerlei nieuwe vakken, als hygiëne, verbandleer, gymnastiek, handenarbeid enz. tijd vragen. Hij blijft het echter betreuren, dat de moedertaal van de leerlingen daardoor in het gedrang komt. De leerlingen komen thuis met versjes als: ,,Tusschen Keulen en Parijs .....'' of: ,,Menschen gaat op zij, daar komen de schutters voorbij''. Maar ze zijn onbekend met wat er in de eigen taal bestaat. Op de Normaalscholen enz. wordt gewoonlijk aan één Inl. onderwijzer het onderwijs opgedragen in verschillende vakken en daarbij moet hij dan nog werk maken van Maleisch en Soendaasch. Spreker verzoekt het Java-Instituut om aan de Regeering voor te stellen voor de taalvakken afzonderlijke leerkrachten te benoemen.

De heer Satjadibrata sluit zich aan bij hen, die hebben aangedrongen op de opleiding van taalonderwijzers. Hij hoopt, dat er spoedig goede leerboeken in het Soendaasch zullen verschijnen.

Als vervolg van zijn voordracht van den vorigen dag merkt spreker op, dat men soms het onderwijs in tembang niet op den rooster plaatst, omdat er geen ,,zanger'' onder de onderwijzers is. Dit is verkeerd. Behalve melodie is er bij tembang immers nog meer te verklaren: de beteekenis van de woorden en de dichtmaat. Laat men dan die onderdeelen ter hand nemen en dit onderwijs niet geheel schrappen.

Ten slotte verzoekt hij het Java-Instituut om zoo spoedig mogelijk een verzameling goede tembang te doen samenstellen en uit te geven.

De heer Prawiradinata heeft niet veel meer te zeggen, daar feitelijk iedereen het met hem eens was.

Er is aan spreker gevraagd, of het niet gewenscht is, dat alle leerlingen van de Muloscholen deelnemen aan het onderwijs in Inlandsche talen. Wat de landstaal betreft brengt dit bezwaren mee, vooral voor Europeesche leerlingen, die bij overplaatsing van hun ouders en overgang naar een school in een ander taalgebied weer aan een nieuwe ,,landstaal'' zouden moeten beginnen. Dit bezwaar bestaat niet voor het Maleisch dat immers op alle Muloscholen in Ned.-Indië wordt onderwezen of kan worden onderwezen. Spreker stelt daarom voor, dat het volgen van het onderwijs in het Maleisch verplicht wordt gesteld voor alle Mulo-leerlingen, ook de Europeesche. Wie het onderwijs in de landstaal verkiest, is dan vrijgesteld van dat in het Maleisch.

Sommigen wenschen op Normaal- of Mulo-scholen onderwijs in de verschillende dialecten van de landstaal. Dit brengt groote bezwaren mee, daar een taalonderwijzer niet alle dialecten van zijn moedertaal kan beheerschen. Het is beter het onderwijs te beperken tot degelijk onderrricht in de standaardtaal.

De Voorzitter merkt op, dat het onderwerp Inlandsche zang (tembang en kawih) op dit congres niet volledig is besproken, zoodat daaromtrent geen bepaalde conclusie kan worden getrokken. Wel kan het Java-Instituut accoord gaan met het verzoek om een ,,tembang boek'' te doen samenstellen. Overigens zal de behandeling van dit onderwerp moeten worden uitgesteld tot een volgend Congres.

Er wordt nu besloten aan den Directeur van Onderwijs en Eeredienst een motie aan te bieden, welke de volgende punten omvat:

1. Zoo spoedig mogelijk worde de inspectie van het onderwijs in Inlandsche talen aan een inheemsche kracht opgedragen.

2. De Regeering neme zoo spoedig mogelijk de opleiding van Soendasche taalonderwijzers ter hand.[1]

3. Op de Normaalscholen dient een speciaal daarvoor opgeleide leerkracht te worden belast met het onderwijs in de Inlandsche talen, zonder dat hij daarnaast andere leervakken heeft te onderwijzen.

4. De samenstelling van leerboeken en handleidingen voor het Inlandsch taalonderwijs worde met kracht ter hand genomen.

5. Aan de Normaalscholen in de Soendalanden worden alleen Soendasche onderwijzers geplaatst, waardoor alle leervakken in de landstaal kunnen worden behandeld. Voor het onderwijs in deze vakken moeten Soendasche handleidingen worden samengesteld.

6. De Regeering neme de noodige maatregelen om een volledig Soendaasch woordenboek, met verklaring van woorden en uitdrukkingen in het Soendaasch, te doen samenstellen.

7. Voor Soendasche leerlingen van de Mulo-scholen worde het volgen van het onderwijs in hun moedertaal verplicht gesteld.

---

1) Door sommigen werd de wensch uitgesproken, dat bij de opleiding ook onderricht in het Arabisch zal worden gegeven en dat ook Europeesche moderne talen zullen worden onderwezen om de opgeleiden in de gelegenheid te stellen kennis te nemen van de daarin geschreven werken over taalkunde.

De Voorzitter sluit het Congres met dank aan de Prae-adviseurs en de debaters. Hij spreekt de hoop uit, dat aan de hier uitgesproken wenschen gevolg zal kunnen worden gegeven.

Zaterdagavond werd andermaal een Soendaneesch zangstuk – de lakon van Dalëm Tjikoendoel, die een afgezant naar Sénapati, Vorst van Mataram, zond om te verklaren dat hij zich aan de regeering van dezen koning onderwierp – opgevoerd, ditmaal onder leiding van den heer Memed Sastraadiprawira.

DE INTERNATIONALE KOLONIALE TENTOONSTELLING TE PARIJS IN 1931.

Aan Zijne Excellentie den Gouverneur-Generaal van Nederlandsch-Indië te Buitenzorg.

Geeft eerbiedig te kennen, het Bestuur van de vereeniging ,,Het Java-Instituut",

dat het in zijne vergadering van 30 October jl. het voornemen van de Regeering om aan de te Parijs eerst in 1929 te houden, thans tot 1931 uitgestelde Internationale Koloniale Tentoonstelling deel te nemen, heeft besproken, in verband met de te dien aanzien, naar aanleiding van den desbetreffenden begrootingspost, aan den Volksraad verstrekte inlichtingen;

dat het bedoeld voornemen toejuicht, in het bijzonder, wijl blijkens de Memorie van Antwoord op het desbetreffende Afdeelingsverslag van den Volksraad de Indische inzending o.m. een beeld zal moeten geven van het cultureele ontwikkelingspeil en van de beste kunstvoortbrengselen van land en volk;

dat blijkens dezelfde Memorie van Antwoord het in de bedoeling ligt om van Regeeringswege het initiatief te nemen tot de vorming van een uitgebreide commissie van voorbereiding, waarin de in het stuk in algemeenen zin aangeduide belangen zoo veelzijdig mogelijk vertegenwoordigd zullen moeten zijn;

dat nu echter tot zijn verwondering het Bestuur van het Java-Instituut heeft vernomen, dat de Directeur van Landbouw, Nijverheid en Handel voor de bespreking van deze aangelegenheid eene samenkomst heeft belegd van verschillende personen, waartoe geen vertegenwoordigers van vereenigingen, die zich op het gebied van cultuur, van kunsten en van geesteswetenschappen bewegen en zoo ook geen vertegenwoordigers van het Java-Instituut werden uitgenoodigd;

dat het Java-Instituut, met zijn doel om de ontwikkeling van de inheemsche cultuur, in den meest uitgebreiden zin van het woord, van Java, Madoera en Bali te bevorderen, op grond van zijn werkzaamheid naar buiten blijkende uit zijne publicaties, zijn congressen met daaraan verbonden tentoonstellingen van inheemsche kunstnijverheid en door zijn betrekkingen tot organisaties, die zich met de studie en de bevordering van kunsten en wetenschappen hier te lande bezighouden, en tot de Javaansche Zelfbesturen als centra in velerlei opzicht van inheemsche cultuur, toch wel geacht mag worden aan het welslagen van de Indische inzending in niet onbelangrijke mate te kunnen medewerken;

dat zulk een medewerking ook geheel binnen het terrein van de statutaire bemoeienissen van het Java-Instituut valt;

dat het Bestuur van het Java-Instituut ten slotte van oordeel is, dat de taak van de hier te lande in te stellen commissie niet beperkt dient te worden tot de ,,voorbereiding", maar ook de organisatie en de opstelling van de Indische inzending moet omvatten, daar voor eene harmonische opstelling van hetgeen ,,een beeld zal moeten geven van land en volk in het algemeen, van het cultureele, economische en politieke ontwikkelingspeil, van de beste kunstvoortbrengselen en van de beteekenis dezer landen uit internationaal oogpunt" uiteraard zij het meest bevoegd zijn, die in het land zelf den opzet van het beeld hebben beraamd en de samenstellende deelen hebben uitgezocht;

Redenen waarom het Bestuur van het Java-Instituut, onder aanteekening, dat het een request van gelijke strekking tot den Volksraad richt, zich tot Uwe Excellentie wendt met het eerbiedig verzoek, het daarheen te willen leiden, dat:

1e, in de hier te lande in te stellen commissie voor de te Parijs te houden Internationale Koloniale Tentoonstelling het Java-Instituut en andere vereenigingen met gelijksoortig doel worden vertegenwoordigd;

2e, die commissie niet louter met de voorbereiding, maar met de geheele, leidende organisatie van de Indische inzending zal worden belast.

't Welk doende

Namens het Bestuur van het Java-Instituut,

w.g. HOESEIN DJAJADININGRAT
Voorzitter,

S. KOPERBERG
Secretaris.

Weltevreden, 10 November 1927.

No. 22.

Uittreksel uit het Register der Besluiten van den Gouverneur-Generaal van Ned.-Indië.

Batavia, den 14den December 1927.

Gelezen het verzoekschrift, gedagteekend Weltevreden 20 November 1927, van het Bestuur van het Java-Instituut, daartoe strekkende, dat in de Indische Commissie van voorbereiding voor de te Parijs te houden Internationale Koloniale Tentoonstelling o.m. worden opgenomen vertegenwoordigers van het Java-Instituut en van andere vereenigingen met gelijksoortig doel en dat deze commissie niet louter met de voorbereiding, maar met de heele leidende organisatie van de Indische inzending zal worden belast;

Is goedgevonden en verstaan:

Aan den verzoeker te kennen te geven:

dat, in verband met de omstandigheid, dat de te Parijs te houden Internationale Koloniale Tentoonstelling is uitgesteld tot 1931, de instelling van eene commissie van voorbereiding voor de Indische deelneming aan bedoelde tentoonstelling voorloopig is opgeschort;

dat het evenwel in de bedoeling ligt om t. z. t., wanneer tot de instelling van zoodanige commissie zal worden overgegaan, daarin ook de groep kunst en kunstnijverheid op voldoende wijze te doen vertegenwoordigen en om voorts aan de commissie de bevoegdheid te geven onder voorzitterschap van hare leden subcomité's te vormen, waarin de belangen van de verschillende groepen in het bijzonder behartiging zullen kunnen vinden;

dat bij de eventueele samenstelling van subcomité's voor de groep kunst en kunstnijverheid zoo mogelijk met de wenschen van verzoeker zal worden rekening gehouden.

Uittreksel dezes zal worden verleend aan den verzoeker tot inlichting.

Stemt overeen met voorz. Register:
De wd. Gouvernements Secretaris,
w. g. HOLLEMAN.

Het Secretariaat van het Java-Instituut geeft bijdezen kennis van de verplaatsing van zijn kantoor van Laan Wiechert 13, Weltevreden, naar Kadipolo, Solo.

Beleefd verzoek alle stukken, voor het Java-Instituut bestemd, voortaan aan het nieuwe adres te willen zenden.

The Secretary of the Java-Institute desires to announce that the administrative office of the Institute has been removed from 13, Laan Wiechert, Weltevreden, to Kadipolo, Solo.

It is requested that in future all correspondence be directed to the new address.

BOEKBESPREKING

De Middeljavaansche historische traditie, proefschrift ter verkrijging van den graad van Doctor in de Letteren en Wijsbegeerte aan de Rijksuniversiteit te Leiden, op gezag van den Rector Magnificus Prof. Mr. E. M. Meyers, Hoogleeraar in de Faculteit der Rechtsgeleerdheid, voor de Faculteit der Letteren en Wijsbegeerte te verdedigen op Vrijdag 8 Juli 1927, des namiddags te 1 uur, door C. C. Berg. (Mees, Santpoort 1927, 178 bladz.)

Het is verblijdend te zien hoe in de laatste jaren de aandacht van de wetenschappelijke beoefenaars van het oudere Javaansch zich steeds meer richt op die groep Javaansche letterkundige geschriften, welke met een ongelukkig gekozen term de „Middeljavaansche" is genoemd. In den eersten tijd nadat de oudere Javaansche literatuur ontdekt was, voornamelijk door het bekend raken van de Balineesche handschriften, en nadat de oudere Javaansche verheven dichtertaal (het z.g. „Oudjavaansch" van Prof. Kern) gereconstrueerd was, heeft men zich voornamelijk bezig gehouden met gedichten in aan het Sanskriet ontleende dichtmaten (z.g. kakawin's), die aan de Sanskriet-letterkunde ontleende onderwerpen behandelen. Men heeft zich hierbij niet altijd voldoende herinnerd, dat dit z.g. „Oudjavaansch" een kunsttaal is. Men zou het, als ouder Kawi, kunnen vergelijken met het Kawi zooals de tegenwoordige Javaansche letterkunde dat kent Die kunsttaal, vol oude of liever archaïseerende vormen, diende vooral voor de gedichten der hofliteratuur: zij is verwant aan de kanselarijtaal der koningsoorkonden en aan de gewijde taal der Hindoeïstisch-religieuze geschriften.

De ijver, waarmee men zich toelegde op de studie van het z.g. „Oudjavaansch", heeft er ook toe geleid, dat men soms het verband tusschen dit „Oudjavaansch" en het moderne levende Javaansch uit het oog verloor, zoo zelfs, dat het scheen alsof men „Oudjavaansch" afgescheiden van en min of meer als een vreemde taal buiten modern Javaansch om meende te kunnen beschouwen en bestudeeren. Toch is het duidelijk dat naast deze kunsttaal een taal des dagelijkschen levens bestaan moet hebben, welke de voedster was van die kunsttaal en de stammoeder van zekere dialecten van het moderne levende Javaansch. Men kan niet zeggen dat het moderne levende Javaansch in rechte lijn afstamt van het z.g. „Oudjavaansch" der kakawin's.

De bestudeering van de z.g. „Middeljavaansche" letterkunde nu, is bij uitstek geschikt om de scheiding te dichten, die door de studie van het „Oudjavaansch" in de Javaansche taal en letterkunde dreigde te worden gemaakt.

Men heeft deze literatuur „Middeljavaansch" genoemd, omdat het idioom en de versmaten, die men erin vindt, afwijken zoowel van de „Oudjavaansche" als van de moderne Javaansche. Daarom noemde men hen „Middeljavaansch", een naam, evenals „Oudjavaansch", gegeven naar analogie van onderscheidingen, gemaakt in de ontwikkeling van de West-Europeesche talen. Terwijl daar echter dit onderscheid tusschen oud, middel en nieuwe berust op de aanwezigheid van verschillende klankwetten in elk dier perioden, kan men zulk een verschil, hoezeer men er ook naar zoekt, tusschen „Oudjavaansch", „Middeljavaansch" en „Nieuwjavaansch" niet constateeren. Er is geen klankverschuiving aan te wijzen, zoo belangrijk, dat zij een klankwet zou kunnen heeten, welke „Oudjavaansch" en „Nieuwjavaansch" van elkaar zou scheiden. De verschillen liggen bijna geheel op idiomatisch, lexicografisch, slechts voor een klein deel op grammatisch en syntactisch gebied.

Zou met het maken van onderscheid tusschen „Oudjavaansch", „Middeljavaansch" en „Nieuwjavaansch" dan aangeduid kunnen worden, dat deze drie de idiomen zijn van drie opeenvolgende perioden van de Javaansche literatuurgeschiedenis?

Ook tegen het onderscheiden van deze drie perioden bestaat bezwaar. De tijdgrens tusschen „Oudjavaansch" en „Middeljavaansch" zou geheel vaag blijven. Het duidelijkste criterium voor het maken van onderscheid tusschen die twee, het gebruik in de poëzie van de „groote", aan het Sanskriet-letterkunde ontleende, dichtmaten, is niet afdoende. Er bestaat een groep z.g. „Oudjavaansche" gedichten in groote maten, die in later tijd op Bali gemaakt is. Zelfs hebben de poedjangga's van Soerakarta nog wel eens „groote" maten gebruikt. Men denke ook aan het Kawi miring.

Ook de grens tusschen „Middeljavaansch" en „Nieuwjavaansch" zou niet te bepalen zijn. Het criterium dat men veelal aannam was dat de z.g. „Nieuwjavaansche" letterkunde Moslimsch zou zijn. Er zijn echter Moslimsche gedichten (bijv. de oudere redacties van de Sĕrat Joesoep in Oost-Javaansch) en prozawerken (bijv. de door Dr. Kraemer uitgegeven Primbon) welke in taaleigen niet merkbaar verschillen van wat men „Middeljavaansche" werken heeft genoemd.

Het beste zou wezen, zoolang geen meer nauwkeurige scheidingen mogelijk zijn, te spreken van een nieuwere algemeen-Javaansche poedjangga-taal en -letterkunde tegenover oudere zoowel als nieuwere gewestelijke literaturen en idiomen. Dit is gedeeltelijk in overeenstemming met het onderscheid dat de Javaansche literatuurgeschiedenis zelf maakt tusschen Djarwâ en Kawi.

De nieuwere Javaansche literatuur omvat de letterkunde in het dialect van Soerakarta, hetwelk, door de poedjangga's (de Javaansche Geleerden ten Hove), door hun navol-

gers of in hun stijl bewerkt en ,,beschaafd", toonaangevend in stijl en taaleigen voor geheel het Javaansche land is geworden. De gewestelijke literaturen omvatten de literatuurproducten, ontstaan in de dialecten van de verschillende gewesten van Java. De meeste, hoewel niet alle dezer literaturen (getuige de inheemsche letterkunde van Banjoewangi) zijn langzamerhand voor een gedeelte opgenomen in de poedjangga-letterkunde, waarbij het dialectische taaleigen vervormd werd naar het voorbeeld van het idioom van Midden-Java, en voor de rest verdwenen. Het meerendeel dezer gewestelijke literaturen is ook niet zeer oud.

Een of misschien eenige dialecten van Oost-Java hebben echter reeds vroeg een geschreven letterkunde voortgebracht, waarschijnlijk ten gevolge van het reeds vroeg ontstaan van een krachtig Vorstengezag in die streken. In deze oudere Oost-Javaansche literatuur kan men onderscheiden aan de eene zijde een ,,hoogere" letterkunde voor hofgebruik (z.g. ,,Oudjavaansche" letterkunde), bestaande uit: gedichten in Sanskriet-metra (kakawin's), Hindoeïstisch-religieuze werken en koninklijke kanselarijstukken. Aan de andere zijde een ,,lagere" letterkunde in těngahan- en matjapat-metra en in proza (de z.g. ,,Middeljavaansche" letterkunde), over allerlei onderwerpen: het idioom hiervan staat, wat het proza betreft, waarschijnlijk soms vrij dicht bij de taal van het dagelijksch leven; wat de poëzie betreft, nadert het soms tot de kunsttaal der kakawin's. De eerste producten dezer z. g. ,,Middeljavaansche" letterkunde zijn pas bekend uit een lateren tijd dan de eerstelingen van de ,,Oudjavaansche"; deze laatste heeft echter ook langen tijd naast de eerste bestaan, waarschijnlijk gedurende het grootste gedeelte van het Kaḍiri-Madjapahitsche tijdperk, en zeker in den tijd van de Javaansche volksplanting op Bali. Deze volkplanting van Madjapahitsche edelen en hun aanhang heeft op Bali de moderne Javaansch-Balineesche beschaving doen ontstaan, het millieu, waarin de ,,Oudjavaansche" letterkunde werd bewaard en verder gecultiveerd, en waarin de ,,Middeljavaansche" tot zeer bijzonderen bloei kwam.

Op Java is de ,,Middeljavaansche' letterkunde, die daar bestond (een andere dan de ,,Middeljavaansche" letterkunde van Bali), in de loop der tijden vergeten: gedeeltelijk verdwenen, gedeeltelijk, zooals al het dialectische, opgegaan in de nieuwere algemeen-Javaansche literatuur. Van de ,,Oudjavaansche" kakawin-letterkunde zijn daarentegen, nog lang nadat de ,,Middeljavaansche" haar zelfstandig bestaan op Java verloren had, uitloopers of bewerkingen als klassieke voorbeelden door de poedjangga's van Soerakarta bestudeerd en nagevolgd, evenals dat op Bali is geschied.

Wanneer men de nu eenmaal tot op zekere hoogte ingeburgerde foutieve namen ,,Oudjavaansch" en ,,Middeljavaansch" wil blijven gebruiken, zal men zich steeds moeten herinneren dat deze termen niet verschillende perioden in de ontwikkeling van de Javaansche taal aanduiden. Zij hebben slechts beteekenis om een onderscheiding te maken in de geschiedenis van de Javaansche literatuur. Zij duiden aan twee grootendeels gelijktijdig naast elkaar bestaande stroomingen in de oudere letterkunde van één of meer Oost-Javaansche dialecten (voornamelijk Kaḍiri en Madjapahit), welke letterkunde ontstond gedeeltelijk in het stamland, gedeeltelijk in de volksplanting op Bali. Beter dan van een ,,Oudjavaansche" strooming zou men kunen spreken van een ,,hoogere" en een ,,lagere"; een dergelijke scheiding kan men in de moderne Javaansche na-poedjangga letterkunde maken. Het onderscheid tusschen ,,Oudjavaansch" en ,,Middeljavaansch" is echter, evenals dat tusschen ,,hooger" en ,,lager", voor een groot gedeelte kunstmatig; in sommige gevallen, zooals ten opzichten van zekere religieuze werken en rechtsboeken in proza is het onmogelijk de grens te trekken. Het beste zou het zijn de scheiding tusschen ,,Oudjavaansch"-hooger en ,,Middeljavaansch"-lager geheel te laten vervallen, en in de oudere Javaansche en Javaansch-Balineesche letterkunde de werken slechts te onderscheiden naar den vorm in kakawin's, gedichten in těngahan- of matjapat-metra en proza.

Het is ongetwijfeld een der grootste verdiensten van het proefschrift van Dr. Berg, waarvoor de Leidsche Faculteit hem het judicium cum laude toekende, dat het ons inzicht in de wording der z.g. ,,Middeljavaansche" letterkunde verruimt, voor een deel zelfs nieuw vormt. Dr. Berg heeft in de inleiding van zijn uitgave van de Kidoeng Soenda [1]) verantwoording gegeven van zijn gebruik van den foutieven term ,,Middeljavaansch"; hij beschouwt hem alleen als een conventioneele uitdrukking en noemt het onderscheid tusschen ,,Middeljavaansche" en ,,Oudjavaansche" gedichten slechts een verschil in versmaat, tusschen ,,Middeljavaansche" en ,,Nieuwjavaansche" een verschil in taaleigen. Deze formuleering is terwille van de kortheid wel te aanvaarden: zij geeft ten minste de kernpunten van het onderscheid aan.

De ,,Middeljavaansche" historische traditie, die het onderwerp van het proefschrift van Dr. Berg uitmaakt, vond hij in ,,Middeljavaansche" gedichten en prozawerken. Van de eerste heeft hij er reeds een uitgegeven (de Kidoeng Soenda) en hoopt hij er meer uit te geven: tot de laatste behooren de reeds lang geleden door Dr. Brandes uitgegeven en besproken Pararaton, de Oesana Bali, de Oesana Djawa en de Pamantjangah's. Deze laatste zijn tekstboeken voor het bantjangah-spel, blijkbaar een soort tooneel, hoewel het nog niet duidelijk is in welken vorm. Een mededeeling van Dr. Friederich doet vermoed en dat het een maskerspel was. Het zou, zooals Dr. Berg ook opmerkt, van het hoogste belang zijn dat er nauwkeurige beschrijvingen verschenen, met inhoudsopgave van de voorgestelde verhalen, van de tal van soorten tooneel die nu nog in de verschillende gewesten van Bali in zwang zijn.

De voornaamste conclusie nu, welke Dr. Berg op grond van zijn onderzoek der historische geschriften maakt, is, dat zij ge-

1). Kidung Sunda, inleiding, tekst, vertaling en aanteekeningen, door C. C. Berg, Bijdragen Kon. Inst. deel 83, 1927.

chreven zijn niet op Java, ofschoon zij grootendeels over de geschiedenis van Madjapahit handelen, maar op Bali, in Gèlgèl, een vorstendom, dat daar tijdens de bloeiperiode van Madjapahit uit een Javaansche volksplanting ontstaan is. In een inleiding en vijf hoofdstukken ontwikkelt Dr. Berg deze stelling, daarbij tevens in het kort den inhoud opgevende van de voornaamste werken (gedichten in tĕngahan en matjapatmetra en geschriften in proza); die tot deze groep letterkunde behooren.

In de inleiding (bldz. 7—17) geeft de schrijver een overzicht van deze geschriften, verkregen door een onderzoek van de handschriften der Leidsche Universiteitbibliotheek. Hij deelt hen in, naar het onderwerp dat zij behandelen (een bepaalde gebeurtenis in of een periode van de geschiedenis van de rijken Kaḍiri, Madjapahit en Gèlgèl) in 8 groepen, waarvan verscheidene weer onderverdeeld. Ofschoon men van meening zou kunnen verschillen over de indeeling in deze 8 groepen, zal ieder toch moeten erkennen, dat het overzicht over de oudere geschiedkundige letterkunde, hetwelk ons zoo geschonken wordt, zeer te apprecieeren is. Hierdoor krijgt men een duidelijker inzicht in de massa dier literatuur dan tot nu toe mogelijk was: vele dwalingen, waartoe de handschriftencatalogi aanleiding geven, worden voor de toekomst onmogelijk gemaakt.

In het eerste hoofdstuk (bldz. 18—46) ontwikkelt Dr. Berg in den breede zijn stelling, dat de oudere Javaansche geschiedwerken, die hij behandelt, geschreven zijn in het rijk Gèlgèl. Hij grondt deze meening in de eerste plaats op een verhaal in de Pamantjangah's. Dit verhaal bevat de geschiedenis van den heiligen pĕdanda Nirarta, Bahoe Rawoeh (de Immigrant) geheeten, die van Madjapahit over Daha, Pasoeroehan en Blambangan naar Bali kwam. Daar vestigde hij zich in Gèlgèl, waar hij verscheidene leerlingen kreeg; hij werd de stamvader van de Balineesche pĕdanda's.

Dit verhaal is doorspekt met anecdotische bijzonderheden. Daaronder zijn er verscheidene die melding maken van gedichten, welke reeds vóór Nirarta, zoowel als door hem zelf en zijn zoons gemaakt zouden zijn naar aanleiding van zekere gebeurtenissen in hun leven. Deze gedichten of navolgingen ervan zijn nog bekend; ze zijn in ouder Oost-Javaansch en in tĕngahan- of matjapat-metra. Juist om haar uitzonderlijkheid, meent Dr. Berg, verdient de mededeeling omtrent het auteurschap dezer gedichten geloof: de meeste werken van de oudere Javaansche letterkunde zijn anonym. Sommige der bedoelde gedichten noemen trouwens zelf de namen der dichters.

De komst van Nirarta in Gèlgèl kan bepaald worden door eenige jaartallen van ongeveer gelijktijdige gebeurtenissen in Gèlgèl als ± 1550 A. D. Dit jaartal stemt overeen met de traditie dat Nirarta uit Java vluchtte voor den Islam, want omstreeks dien tijd vallen de veroveringstochten van de Vorsten van Demak naar den Oosthoek, o.a. naar Pasoeroehan.

Deze gegevens uit de Pamantjangah's leiden Dr. Berg ertoe, aan te nemen dat bijna de geheele historische literatuur in ouder Javaansch die wij kennen (met uitzonderng slechts van een werk als de Nagara Kĕrtagama) op Bali ontstaan of althans geredigeerd is. Het milieu dier letterkundige werkzaamheid was de Javaansche volksplanting op Bali, waarin de herinnering aan de groote dagen van Madjapahit, de regeering van Ajam Woeroek, levendig was gebleven. Van het verval en de ondergang van het rijk weet de Balineesch-Javaansche traditie slechts weinig te vertellen; dit verklaart Dr. Berg daaruit, dat toen het verband met het stamland verslapte. Deze op Bali bewaarde traditie heeft in Gèlgèl dan tusschen ± 1550 en 1600 haar uitdrukking gevonden in wat ons bekend is als de „Middeljavaansche" historische letterkunde.

De hypothese heeft veel waarschijnlijkheid voor zich. Zij verklaart gedeeltelijk de groote afwijking tusschen de oudere („Middeljavaansche") en de nieuwere, de Babad-overlevering omtrent Madjapahit, vooral wat betreft de stichting van het rijk. De oudere, Balineesch-Javaansche traditie bewaart de vrijwel juiste herinnering aan de stichting en den bloeitijd. De jongere overlevering zou ontstaan zijn in de nadagen van Madjapahit; tot hare voortbrengselen rekent Dr. Berg de Damar-Woelan-verhalen, die waarschijnlijk in verband staan met gebeurtenissen nà den dood van Ajam Woeroek, toen het rijksverband verslapte.

Hier is het de plaats de aandacht te vestigen op een opmerking die Dr. Berg elders maakt, n.m. dat geschiedschrijving om der wille van de geschiedschrijving zelve onjavaansch is. De uitzonderingen die hij daarop maakt, de Nagara Kĕrtagama en oorkonden, die wel zuivere geschiedschrijving zouden bevatten, zijn m.i. geen werkelijk uitzonderingen. In de desbetreffende zinsnede (bldz. 8) „de enkele stukken, die geschiedwerken volgens Westersche opvatting zijn, zooals, bijv. stukken van de Nāgara kĕrtāgama en de beschrijving van Wijaya's vlucht in de oorkonde van 1216 Çaka", moet men in plaats van „geschiedwerken" lezen: „betrouwbare bronnen voor de geschiedenis".

Inderdaad, men kan als regel aannemen dat de zoo omvangrijke oudere en nieuwere Javaansche historische letterkunde tendentieus is; haar strekking is de verklaring van de grootheid van het Vorstengeslacht waarvan de schrijver een aanhanger is, meestal door de sprookjesachtige grootheid van zijn stamvaderen in het licht te stellen. Dit laatste kan in min of meer poëtischen vorm gebeuren. De gedichten kunnen daardoor voor buitenstanders den schijn wekken, slechts als romans bedoeld te zijn; voor den schrijver gaat, moet men aannemen, het verband van het meest sprookjesachtige verleden met het heden waarin hij leeft, nooit verloren. Het kosmisch gemeenschapsgevoel, dat het geheele Javaansche denken doordringt, is zeker niet het zwakst in de geschiedkundige literatuur. Dit gevoel legt een band tusschen al het bestaande, overbrugt gemakkelijk de grootste afstanden van tijd en ruimte, en behoeft noch kent de voorstelling, dat de causaliteit en de logica in de tegenwoordige werkelijkheid anders zouden zijn dan die van het sprookje en de mythe.

In het algemeen in de geschiedschrijving steeds centripetaal; zij zoekt de gebeurtenissen te groepeeren om een middelpunt, een persoon (den held) of een plaats. Niet alleen van de Javaansche geschiedschrijving geldt dit, ook van de Chineesche en de Arabische, ook van de Westersche, die zich het meest objectief dunkt. De centripetaliteit is blijkbaar een van de denkvormen, de raamwerken, waarin zich het historische denken het gemakkelijkst voegt: in alle geschiedschrijvingen kan men het constateeren. Voor het ontstaan van een historische literatuur is zij onmisbaar. Zeer gemakkelijk vereenigt de centripetaliteit zich met de een of andere tendentie, die in de geschiedschrijving aanwezig mocht zijn: de feiten worden dan gegroepeerd met het doel van de tendentie als middelpunt. In de Javaansche geschiedschrijving is dit steeds het geval; de gebeurtenissen spelen zich steeds af met als middelpunt het Vorstengeslacht, dat verheerlijkt wordt.

Men is soms, vooral in vroeger tijd, geneigd geweest dit vervalsching van de geschiedenis te noemen. De Javaansche geschiedschrijving zou deze blaam dan treffen evengoed als de historische literatuur van vele andere, zoo niet van alle volken en tijden. Dit oordeel, vervalsching, doet echter geen recht wedervaren aan de psychologie, hoogstens zou men kunnen spreken van onbewuste vervalsching. Immers de waarneming en de daaropvolgende weergave van feiten is, naar men heeft opgemerkt, zoo zeer afhankelijk van de geestegesteldheid van den waarnemer, dat de weergave van dezelfde feiten door verschillende waarnemers hemelsbreed kan verschillen, zonder dat men een van hen opzettelijke vervalsching ten laste kan leggen.

Wanneer men daarnaast in de Javaansche geschiedschrijving nog moedwillige hergroepeering of zelfs onderschuiving van feiten ontmoet, bedenke men dat de geschiedschrijving in het algemeen en de Javaansche in het bijzonder niet anders kan dan de feiten rangschikken in een of meer van een aantal eens gegeven raamwerken. De centripetaliteit is hiervan een van de meest algemeene. Dr. Rassers heeft reeds de aandacht gevestigd op een ander dezer raamwerken in zijn studie van de Pandji-roman; de Javaansche geschiedschrijving heeft blijkbaar herhaaldelijk in een persoon die haar belangrijk voorkwam, een Pandji gezien.

Ook de figuur van den Heer van den Tijd, den Grondvester van een Nieuwe Wereld, gedeeltelijk verwant aan de Pandji-figuur, komt verscheidene malen terug in de Javaansche geschiedenis (Adji Saka, Pandji zelf, Djajabaja, Panĕmbahan Sénapati en de Wali's, de Ratoe Adil). Aan dergelijke figuren heeft de geschiedschrijving dan het karakter verleend, hen de gebeurtenissen doen doorleven, die zij op grond van de gegevens van het sprookje en de mythe bij hen passend oordeelde. Of de uit de werkelijkheid bekende gebeurtenissen hiermee in strijd waren, deerde haar niet: voor de Javaansche en haar verwante, geschied- en levensbeschouwing zijn de feiten altijd van minder belang geweest dan de voorstelling, de werkelijkheid is steeds ondergegaan in de illusie.

Bij het beschouwen van de Javaansche geschiedschrijving moet men dus nooit vergeten, dat zij zeer sterk centripetaal is: de centra, de punten waaromheen de feiten gerangschikt worden, zijn de kraton's. In dit licht bezien kan men, in overeenstemming met Dr. Berg's stelling, het verschil tusschen de oudere en de nieuwere Javaansche historische letterkunde verklaren als een verschil in middelpunt. Men kan scherp formuleeren aldus: de oudere („Middeljavaansche") is geschiedschrijving van Gèlgèl, de nieuwere (de Babad) van Mataram en de daaruit voortgekomen rijken. Daarom speelt in de Babad Madjapahit een betrekkelijk kleine rol, en komen de Pandji- en Damar-Woelan-verhalen, die alleen voor Kaḍiri en Madjapahit van belang waren, er niet of slechts aangeduid in voor. De legendarische voorgeschiedenis van Mataram (Pĕngging, Taroeb enz.) wordt daarentegen in den breede verhaald. Wellicht is uit deze op Midden-Java gerichte centripetaliteit ook gedeeltelijk de afwijking tusschen de Babad en de oudere traditie omtrent de stichting van Madjapahit te verklaren: de Babad laat den stichter uit het Westen komen. In de oudere, Balineesch-Javaansche traditie daarentegen staat Madjapahit in het middelpunt der belangstelling, omdat de Vorsten van Gèlgèl hun geslacht vandaar afleidden. Deductief redeneerend zou men als waarschijnlijkheid kunnen stellen dat de Damar-Woelan-verhalen en de Sĕrat Konḍa's, die hen opnamen de geschiedschrijvingen vertegenwoordigen van Javaansche kratons uit de nadagen van Madjapahit of daarna.

Dr. Berg's veronderstelling aangaande het ontstaan van de oudere Javaansche historische literatuur is ook van belang voor de appreciatie van de Javaansche overlevering, door de Westersche wetenschap overgenomen, dat de letterkunde en de beschaving van Madjapait zich ten gevolge van de verovering van het rijksmiddelpunt door de Moslims naar Bali overgeplaatst, daarheen gevlucht zou zijn. Deze uittocht zou dan plaats gehad hebben tusschen 1500 en 1525 A. D.; de émigré's zouden op Bali hun meegebracht kultuurbezit hebben bewaard en zelfs uitgebreid. Dr. Berg voert daartegen aan dat de bloei van de geschiedschrijving van Gèlgèl reeds omstreeks 1550 begint, terwijl er tevoren daar ook reeds letterkundige werkzaamheid bestond. Hij merkt op dat het verschil tusschen deze Balineesche bloei en het Javaansch verval van Madjapahit's nadagen te groot is, dan dat men zich zou kunnen voorstellen dat de omkeer in 25 jaar is voltrokken. Hij maakt het dan ook waarschijnlijk dat deze Gèlgèlsche literatuur en beschaving wortelt in een traditie, die teruggaat op de stichting van de Javaansche volksplanting op Bali in den bloeitijd van het Madjapahitsche rijk.

De herkomst van de overlevering van de uittocht uit Madjapahit naar Bali gaat Dr. Berg echter niet na; alleen later maakt hij er melding van in verband met de geschiedenis van Gèlgèl (hfdst. IV, blz. 132). Op grond van wat hij mededeelt uit de Pamantjangah's omtrent den tocht van den pĕdanda Nirarta

van Java naar Bali is echter gemakkelijk de hypothese op te stellen dat dit verhaal de grondslag is van de overlevering van den uittocht. Een der teksten vertelt ook dat Nirarta naar Bali kwam, omdat hij bevreesd was voor den Islam; het vermoedelijke jaartal van zijn komst op Bali, ± 1550, komt hier ook mee overeen. Men moet als onbekend in het midden laten of de Islam werkelijk de aanleiding van zijn komst was; dat er ook vóór hem reeds letterkundig leven in Gèlgèl bestond is hoogstwaarschijnlijk. Ook al zouden dus de Islam op Java, Nirarta's komst en de bloei van de Gèlgèlsche letterkunde slechts coïncidenties zijn, de overlevering kan daarop zeer goed gegrondvest wezen. Men is er echter toe geneigd aan te nemen, dat althans de twee laatste feiten, Nirarta's komst en de bloei der letterkunde, met elkaar in verband staan. In plaats van de opkomst van den Islam is misschien te stellen het verval of de ondergang van de Madjapahitsche vorstenmacht, welke de traditie als gevolg van de opkomst van den Islam beschouwt. Dit verval van Madjapahit's kraton kan Nirarta ook tot vertrek bewogen hebben, aangezien pĕdanda's zooals hij afhankelijk waren van vorstelijke bescherming, zooals uit de Pamantjangah-verhalen zelf genoeg blijkt. Aldus zou de nieuwere Javaansche overlevering van den uittocht naar Bali toch een vrij aanzienlijke kern waarheid in zich bevatten.

Het zou belangwekkend zijn de nieuwere Javaansche versies van deze uittocht-overlevering te verzamelen. Voor de Javaansche geschiedbeschouwing geeft zij een afdoende verklaring van het gebrek aan kennis bij de latere Javanen omtrent Madjapahit; alle literatuur en wetenschap zou n.l. naar Bali zijn weggevloeid. Sommige nieuwere Javaansche verhalen laten den laatsten Bra Widjaja van Madjapahit zelf naar Bali vluchten, andere laten hem ten hemel varen. Door het vergelijken dezer verhalen met de Balineesche Nirarta-traditie zou er weer wat meer licht vallen op de ontwikkeling van de Javaansche geschiedschrijving en het Javaansche denken.

Na deze uitvoerige beschouwing van de inleiding en het eerste hoofdstuk van Dr. Berg's boek past het kortheid te betrachten bij de bespreking van de volgende hoofdstukken. In het tweede hoofdstuk (blz. 47-65), over Pandji Widjajakrama, d.i. Radèn Widjaja, den stichter van Madjapahit, vergelijkt Dr. Berg de verhalen van de Pararaton met die van de S. Rangga Lawé. Hij komt tot de slotsom dat dit laatste werk, dat uitvoeriger is, in vele opzichten de voorkeur verdient. Beide geschriften geven, onafhankelijk van elkaar, dezelfde traditie weer. Zij verschillen niet of slechts in onderdeelen in strekking, alleen in feitelijke bijzonderheden. De Pararaton is echter een, soms onduidelijke, omwerking en bekorting van een ander verhaal; de S. Rangga Lawé heeft als verdienstelijk dichtwerk een eigen beteekenis. Op grond van parallelle plaatsen in de S. Rangga Lawé kon Dr. Berg dan ook een aantal verbeteringen in den tekst en de vertaling van de Pararaton aanbrengen.

In het derde hoofdstuk (blz. 66-92) geeft Dr. Berg verschillende verhalen uit de geschiedenis van Madjapahit naar de voorstelling van de S. Rangga Lawé, vergeleken met de Pararaton en andere historische geschriften zooals de Pamantjangah's en de Kidoeng Soenda. Dit laatste werk, dat Dr. Berg heeft uitgegeven en vertaald, komt vooral ter sprake bij de bespreking van de Pasoendan, de geschiedenis van het door Patih Gadjah Mada verijdelde huwelijk van Koning Ajam Woeroek met de koningsdochter van Soenda, en de daarop volgende verraderlijke strijd tegen de Soendaneezen in Babat, waarin deze allen, ook de Vorst en zijn familie, gedood werden. De Soendaneesche vrouwen, ook de bruid, doodden zich zelf als bèla. Hierop volgt in de traditie de verdwijning van Patih Gadjah Mada, nadat zijn politiek het ongenoegen van de andere rijksgrooten had opgewekt. De rijksdag in Madjapahit, die daarna beschreven wordt, heeft een parallel in de Nagara Kĕrtagama; de strekking van deze geschiedschrijving, den Vorst van Gèlgèl op den voorgrond te plaatsen, komt vooral hierin sterk uit.

Het vierde hoofdstuk (blz. 93-167) is verreweg het grootste, het beslaat bijna de helft van het boek. Daarin behandelt de schrijver de geschiedenis van de Javaansche volksplanting op Bali. Na een korte beschouwing van wat de traditie, waaronder de Oesana Djawa en Bali en de oorkonden vertellen van de oudere historie van dat eiland, geeft Dr. Berg een uitvoerige bespreking van de berichten over de geschiedenis van de rijken Samprangan en Gèlgèl, welke ontstonden uit de Javaansche volksplanting. Deze geschiedenis behandelt hij, verdeeld in een zestal paragrafen, tot in de 17e eeuw, vooral op grond van de Pamantjangah's. Voor de geschiedschrijving van Bali is dit hoofdstuk van het grootste belang: het is de eerste wetenschappelijke beschouwing van een gedeelte der Balineesche geschiedenis, die tot nu toe gegeven is.

Het is hier echter niet de plaats om op bijzonderheden in te gaan. Olschoon de taal, waarin de teksten geschreven zijn, ouder Oost-Javaansch („Middeljavaansch") is, vermengd met Balinismen en, naar het voorkomt, ook met vele thans nog slechts in het Blambangansch dialect bekende woorden, zijn zij toch meer te beschouwen als Balineesche oudere letterkunde dan als Javaansche. Voor de studie van de nieuwere Balineesche literatuurtaal zal het onderzoek van hun taaleigen van veel belang zijn.

Voor de kultuurgeschiedenis zal de bestudeering dezer oudere Balineesch-Javaansche historische letterkunde van veel beteekenis zijn door vergelijking met de Sĕrat Kanda's en de Babads, welke overblijfselen van de geschiedkundige traditie van Kaḍiri-Madjapahit bewaarden. Hierdoor zal men wellicht het verschil tusschen de Javaansche vóór-Moslimsche en de moderne Balineesch-Hindoeïstische beschaving nader kunnen bepalen. Dat deze identiek geweest zouden zijn, moet sterk betwijfeld worden. De voorstelling van zaken, die Dr. Berg geeft ten opzichte van de literatuurgeschiedenis, is een vruchtbare bodem voor hypothesen. Zou, evenals de oudere Balineesch-Javaansche historieschrijving, zoo ook de Balineesch-Javaansche beschaving,

waarvan de moderne Balineesche afstamt, niet haar oorsprong hebben in de Javaansche volksplanting van edelen op Bali te midden van een vreemde bevolking ? Dit zou verklaren waarom de moderne Balineezen zich nog steeds wong Madjapahit noemen, en hun beschaving van Madjapahit afleiden. Zij stellen zich daardoor in verband met de veroveraars, de Madjapahitsche edelen, wier kultuur toonaangevend werd in de versmelting, die tot resultaat de moderne Balineesche beschaving heeft gehad.

Intusschen, de jongste archeologische onderzoekingen in Zuid-Bali van Dr. Stutterheim en Dr. Goris 1) hebben aangetoond dat op Bali reeds vroeg een waarschijnlijk zelfstandige Balineesch-Hindoeïstische kultuur is ontstaan, dus een versmelting van oud-inheemsche Balineesche beschaving met Hindoeïstische invloeden. Dit was blijkbaar de kultuur van het volk, waartegen de Madjapahitsche volksplanters hadden te strijden; daarnaast komen ook verhalen voor van strijd tegen de Bali Aga (de Pasĕk's en Bĕndésa's), blijkbaar de nog niet gehindoeïseerde bevolking (zie blz. 108).

Behalve het Javanisme der veroveraars, de Balineesch-Hindoeïstische en de oud-inheemsche Balineesche beschaving mag men misschien op de wording van de moderne Balineesche kultuur ook een vrij sterke invloed van de Hindoeïstische theorie, bijv. op rechtskundig terrein, veronderstellen. Zoo zou men den invloed op Bali van het theoretische vierkastenstelsel, en de eigenaardige Balineesche vorm van dat stelsel, willen trachten te verklaren uit de staatkunde der Madjapahitsche edelen, die hun heerschappij, eenmaal gevestigd, zouden hebben geconstitueerd volgens Hindoeïstische rechtsboeken. Immers op Bali vonden zij niet of wilden zij niet erkennen de adat, die, gedurende lange eeuwen ontstaan, de betrekkingen tusschen Vorst en Volk op Java op grond van wederzijdsche noninterventie en hulpbetoon regelde. Het beroep op de Hindoeïstische theoretische staatsinrichting der rechtsboeken is ook alleszins geschikt om de vorstenmacht een religieuze wijding te geven. De bewijzen hiervoor zijn echter nog te zoeken.

In een slothoofdstuk over het karakter der historische kidoeng's vat Dr. Berg nog eens de resultaten van zijn onderzoek samen. Omtrent de Pararaton oppert hij hier de veronderstelling, dat dit werk op Bali samengesteld is. Het kroniekmatige gedeelte van het werk, waarvan het laatste stuk een schets geeft van de geschiedenis van Madjapahit tot en met het verdwijnen van den laatsten Bra Widjaja, zou berusten niet op de Balineesch-Javaansche traditie, maar op een in later tijd naar Bali overgebrachte Javaansche kroniek. Dit is ook wel het waarschijnlijkste.

Om de plaats der historische Balineesch-Javaansche gedichten te bepalen in het geheel van de literatuur die zich van de Javaansche taal bedient, stelt Dr. Berg hen naast de Damar-Woelan-verhalen. De karakteristieke eigenschappen van de nieuwere Javaansche Babad, de groei in zelfherhaling, de assimilatie van heterogene elementen en de verwantschap met de sprookjes- en mythen-literatuur van de wajang mist de schrijver in de kidoeng-letterkunde.

Ten deele mag deze opmerking juist heeten. Men bedenke het volgende. De nieuwere Javaansche Babad-literatuur is het product van de compilatorische „geleerden"-arbeid der poedjangga's van Kartasoera en Soerakarta, of althans bewerkt in hun geest. Zij hebben daarin alle hun bekende overleveringen (waaronder ook sprookjes, mythen en wajangverhalen) versmolten, voorzoover die hun van belang toeschenen in verband met hun doel, de tendentie van hun werk, n.l. de grondvesting in de historie van de grootheid en de oppermacht van het Mataramsche Vorstengeslacht. Zij hebben daartoe gebruikt aan Javaansche bronnen in hoofdzaak inheemsche overleveringen van Midden-Java, plaatselijke (dialectische) geschiedschrijving van elders, en oudere compilaties (zooals de Sĕrat Kanḍa's), voorzoover deze van eenig belang waren voor Midden-Java. De z.g. Sĕrat Kanḍa's schijnen het product van een dergelijke compilatorische werkzaamheid als de nieuwere Babad te zijn uit een ouder tijdperk en waarschijnlijk uit een ander gewest, misschien wat meer Moslimsch gekleurd [1]. Ook later en op ander gebied ziet men dien compilatorischen ijver in de nieuwere Javaansche literatuur werkzaam: men denke aan de Ménak- en Pandji-verhalen, aan de Tjĕnṭini en de Poestaka Radja.

Behalve o.a. aan den invloed van een machtig en rijk centraal vorstengezag moet men dezen compilatorischen ijver waarschijnlijk toe schrijven aan de diepe indrukken van buiten, in de eerste plaats de Islam, dan de groote dynastieke oorlogen, die Java in de loop der tijden te verwerken heeft gekregen. Dit schijnt geprikkeld te hebben tot samenvatting en verwerking tot een geheel van de overgeleverde kennis met de nieuw verworvene, steeds met de tendentie de grootheid van het momenteel heerschende vorstengeslacht in de historie te grondvesten.

Op Bali daarentegen schijnt in de Balineesch-Javaansche letterkunde zulk een compilatorische „geleerden"-werkzaamheid nooit goed ingezet te hebben. Vandaar het gemis aan grootsch opgezette Babad's in Javaanschen stijl, die de geschiedenis van de wereld in het algemeen en van het vaderland in het bijzonder van de schepping af tot op heden samenvatten. Men is geneigd dit te wijten aan afwezigheid van sterke prikkels. Dr. Berg is ook van dit oordeel: hij formuleert (blz. 172): „Na de periode van bloei is verstarring ingetreden. Het Javaansche element, waaraan het literatuurbezit eigen was,

---

1). Het zeer belangrijke verslag dezer onderzoekingen van de hand van Dr. Stutterheim moet binnenkort verschijnen; de schrijver veroorloofde mij het bovenstaande er uit mede te deelen.

1) Het gebruik der termen Babad en Sĕrat Kanḍa tot het maken van een onderscheid in de geschiedkundige literatuur van den Moslimschen tijd (Soerakarta tegenover oudere geschiedschrijvingen) is bij gebrek aan beter. Dr. Brandes beschouwde die twee termen als synoniem. Dit is eigenlijk ook juister. Ook hij maakte echter wel verschil in gebruik.

is op den duur opgegaan in de oudere bevolkingslaag, en daarmee verdween de scheppende kracht; de trots echter, waarmee ook de latere Balineezen op hun Javaansche afstamming terugzagen, heeft de Javaansche literatuur op Bali van den ondergang gered''. Onder beding dat met scheppende kracht hier in het bijzonder bedoeld is de kracht en de neiging tot het scheppen van groote werken en werken in Balineesch-Javaansch (het ,,Kawi'' voor de moderne Balineezen), is deze formuleering m.i. te aanvaarden.

Voor een ander deel kan men de Balineesch-Javaansche historische letterkunde zoowel als de Damar-Woelan-verhalen toch weer zeer goed naast de Babad stellen. Behalve de algemeene eigenschappen, die voortvloeien uit het karakter van geschiedschrijving, waarop boven gewezen is (centripetaal en tendentieus), hebben zij met de Babad ook de connectie met het sprookje en de mythe en met het tooneel gemeen, de gemakkelijke assimilatie van heterogene elementen.

Die connectie is dubbelzijdig. Aan de eene zijde worden zoowel de kidoeng-verhalen op Bali als de Damar-Woelan en oudere Babad- en Sĕrat-Kanḍa-verhalen op Java (de jongere zijn door het vorstenbestuur verboden) op het tooneel vertoond. Op Bali gebruikt men om die verhalen voor te stellen voornamelijk, naar het schijnt, het maskerspel. Zoo zijn mij fraaie Balineesche maskers o.a. van Patih Gadjah Mada, Radèn Noesapati en andere uit de Javaansche geschiedenis bekende figuren bekend uit de verzameling van P.A.A. Mangkoenagara VII. De verhalen van de Javaansche Babad strekken zich over het gebied van alle soorten Javaansch tooneel uit.

Aan de andere zijde zijn op Bali zoowel als in Java in de historische literatuur verhalen opgenomen, die tot de mythe en het sprookje behooren, welke bij uitstek het repertoire van het tooneel vormen. Op Java is dit duidelijk genoeg: men denke slechts aan de verhalen van Watoe Goenoeng en Dèwi Sri, die zelfs in de verkorte proza-Babad niet ontbreken. Ook in de Balineesch-Javaansche verhalen, die Dr. Berg mededeelt, is echter het element van het sprookje of de mythe niet afwezig. Het is genoeg te wijzen op de Oesana Bali (zie blz. 97).

Misschien heeft Dr. Berg in het algemeen bij zijn beschouwing van de Javaansche historische literatuur den invloed der van de moderne Westersche afwijkende gedachtensfeer der schrijvers, die wij het duidelijkst voor ons zien in sprookje en mythe, en die bijna overal, maar in het bijzonder in de oudere gedeelten werkzaam is, iets te licht aangeslagen. Niet alleen in het opnemen van mythen of sprookjes in hun geheel is die invloed merkbaar. Het sprookje of de mythe heeft ook geleverd eenige der raamwerken, waarin de geschiedschrijving de feiten rangschikt, eenige der typen, waarnaar zij de karakterschilderingen der historische personen modelleert. In de Damar-Woelan-verhalen, de parallel van de Balineesche kidoengs, is dit reeds duidelijk te bemerken [1]).

Boven is hier reeds de aandacht op gevestigd in verband met de z.g. ,,vervalsching'' der geschiedenis. Dr. Berg noemt trouwens zelf eenige voorbeelden van een gedachtengang zooals hier bedoeld is, waar hij een plaats in een der teksten vermeldt, welke inhoudt, dat Patih Gadjah Mada eigenlijk een verschijningsvorm van Wisnoe was. Elders weer (blz. 102) merkt hij op dat het verhaal van Masoelamasoeli in de Pamantjangah een frappante overeenkomst vertoont met het begin van de Pararaton. Beide bevatten het stereotype verhaal van den man, die bestemd is Heer van zijn tijd te worden. Dergelijke opmerkingen zijn zeer belangrijk om een recht berip te verkrijgen van de psychologie der Javaansche geschiedschrijving. Het voorkomen van verhalen ,,die het terrein der historie verlaten'' (volgens moderne Westersche opvatting) zou er waarschijnlijk mee verklaard kunnen worden; van mededeelingen, die uiterlijk zuiver ,,historisch'' schijnen (volgens modern Westersch oordeel), zou men wellicht gaan vermoeden dat ook zij gedaan zijn, geleid door een ouden, van het sprookje of de mythe uitgaanden gedachtengang.

Een andere wensch, die men na het lezen van dit leerrijke boek voelt opkomen, is, dat de schrijver de omvangrijke stof meer overzichtelijk had weten te maken. Naast de indeeling der geschiedenis in episoden, waarbij bij elke episode fragmenten van verscheidene werken besproken worden, zou het voor de literatuurgeschiedenis zijn nut gehad hebben, ook de inhoud van die werken elk afzonderlijke op te geven en daarbij iets meer over hun vorm, omvang en kenmerken mede te deelen. De vaak zeer belangrijke opmerkingen, die Dr. Berg maakt over Javaansche en Balineesche geschiedenis, letterkunde en beschaving zijn ook over tal van soms moeilijk terug te vinden plaatsen verspreid. De vorm waarin zij medegedeeld worden is misschien ook niet altijd even gelukkig gekozen. Deze wensch zal gedeeltelijk vervuld zijn, wanneer Dr. Berg zijn plan ten uitvoer legt, evenals de Kidoeng Soenda zoo ook de andere door hem gebruikte werken der Balineesch-Javaansche historische literatuur uit te geven en te vertalen. Dit is natuurlijk het beste middel om die werken elk afzonderlijk te leeren kennen. Het is te wenschen dat Dr. Berg spoedig in de gelegenheid is tot deze uitgave over te gaan.

Voor een ander gedeelte zou aan het verlangen naar meer overzichtelijkheid tegemoet gekomen zijn, indien aan dit boek een volledig namenregister was toegevoegd, waarin men kon opzoeken wat men omtrent een of ander onderwerp wilde weten. Helaas is Dr. Berg door gebrek aan tijd erin verhinderd geweest dit noodzakelijke, ja onmisbare bestanddeel van zijn werk gereed te maken. Laat ons hopen dat hij gelegenheid zal vinden deze gaping aan te vullen, wanneer hij, zooals hij in de Inleiding zegt, zijn ongetwijfeld hoogst belangrijke lexicografische aanteekeningen samenvat in een supplement op Dr. Juynboll's reeds al te vroeg verouderde Oudjavaansch-Nederlandsche Woordenlijst, welke zoo hoog noodig aanvulling en verbetering behoeft. Een register van persoons- en plaatsnamen met verwijzingen naar de literatuur moge daar

1) Verg. mijn opstel over de Langĕndrijan in het programmaboek van het congres van het Java Instituut in Soerabaja 1926.

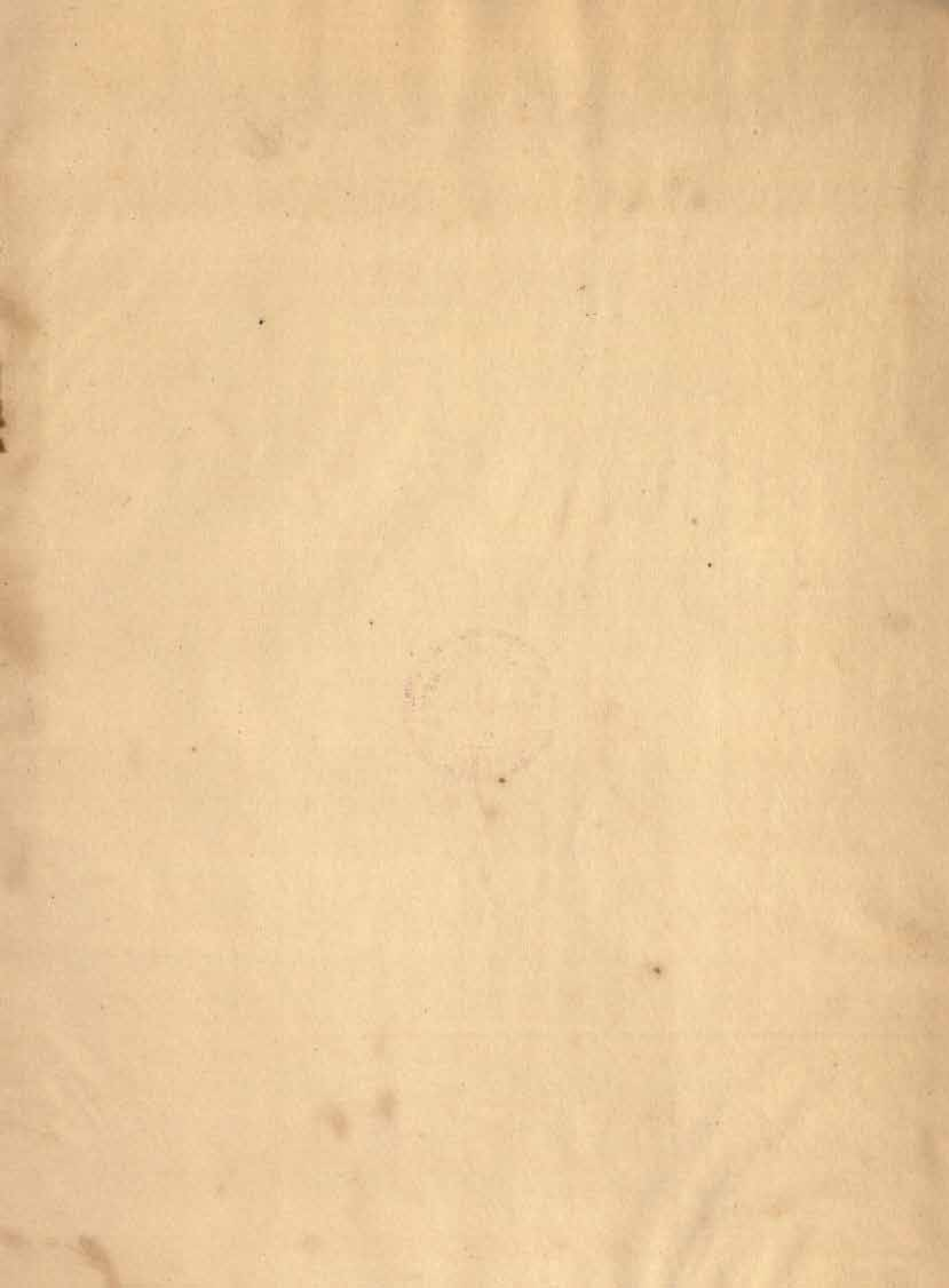
dan aan toegevoegd worden. Hierdoor pas zal Dr. Berg's boek de volle maat van waardeering kunnen erlangen, die het zoozeer verdient door zijn rijken inhoud.

Reeds zooals zijn werk nu is, moeten wij Dr. Berg dankbaar zijn voor het nieuwe inzicht dat hij ons schenkt in de ontwikkeling van de Javaansche en Balineesche letterkunde, zoowel als in de politieke en beschavingsgeschiedenis van Java en Bali. Ongetwijfeld zal dit boek bij ieder verder onderzoek van de oudere geschiedenis en literatuur dier twee volken een vraagbaak blijven.

Dr. Th. PIGEAUD.



(101)





CENTRAL ARCHAEOLOGICAL LIBRARY
New Delhi

"*A book that is shut is but a block*"

CENTRAL ARCHAEOLOGICAL LIBRARY
GOVT. OF INDIA
Department of Archaeology
NEW DELHI.

Please help us to keep the book clean and moving.

S. B., 148. N. DELHI.